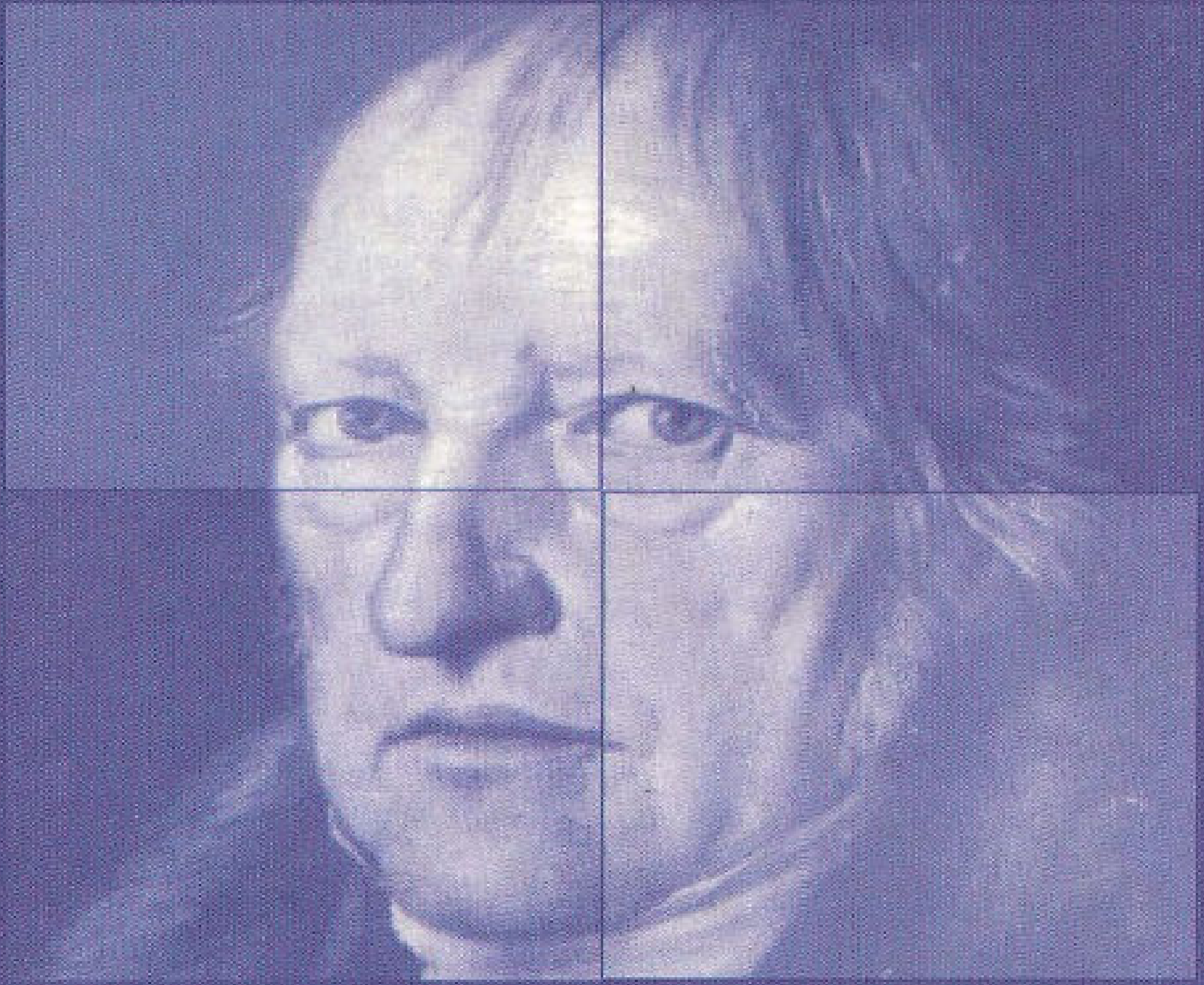
Georg W. F. Hegel

Filosofía del Derecho

o compendio de derecho natural y ciencia del estado



Prólogo de Karl Marx

En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel, el desarrollo del Espíritu, que está apegado a la historia de los pueblos y culturas (Grecia antigua, Imperio romano, Antiguo régimen, Revolución francesa y Romanticismo), es denominado Espíritu Objetivo, es decir, el mundo creado por la historia de los hombres.

Sin embargo, ese mundo objetivo puede también ser encarado desde otro punto de vista, ya no en su evolución histórica sino a través de sus instituciones, de sus normas y códigos, que son como sedimentos dejados poco a poco por la historia.

Ése es el fin de la *Filosofía del Derecho*. Estos principios no se limitan por tanto a la institución del derecho o la jurisprudencia: abarcan todo lo que proviene del Espíritu Objetivo, desde concepciones morales a realidades económicas y sociales, desde la institución familiar hasta la política. En concreto, se dividen en tres partes:

I. El derecho abstracto: Trata de la voluntad inmediata de las personas, por ejemplo, la de hacerse con un bien. El derecho abstracto define contractualmente los bienes propios de cada uno, previendo las penas a infligir en caso de infracción.

II. La moralidad: Pero toda voluntad no está ligada inmediatamente con los bienes: puede también orientarse en función de ciertos fines o valores. Es lo que Hegel llama moralidad.

III. La Ética: Sin embargo, el Espíritu Objetivo, las obras humanas, no se reducen ni a lo que los hombres quieren inmediatamente ni a lo que querrían querer.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Filosofía del Derecho

o compendio de derecho natural y ciencia del estado

ePub r1.0

Titivillus 17.07.15

Título original: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1921
Traducción: Angélica Mendoza de Montero
Tomada de la versión italiana de Francisco Messineo, publicada bajo la dirección de Benedetto Croce y G. Gentile

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

NOTA DEL EDITOR DIGITAL

Parágrafos: De manera similar a la *Enciclopedia* este libro está organizado en parágrafos numerados correlativamente, al margen de otras divisiones en secciones o subsecciones. Las *Observaciones* de Hegel que hay tras cada parágrafo están, como en el original, en un tamaño de letra más pequeño.

Paginación: Para facilitar las posibles citas de esta obra clásica se ha incluido la paginación del original. Para ajustar esta edición digital a la paginación del libro en papel y poder así localizar fácilmente la página de referencia se ha optado por señalar el comienzo de cada página mediante su número entre corchetes y en color gris. Si existe un punto y aparte, la marca está a veces situada al final del párrafo de la página anterior para evitar incluirlo en el comienzo de línea.

Texto de tamaño fijo: Utilizado en tablas y versos para evitar que al aumentar el tamaño de letra del lector el texto salte de página, se corte o se salga de pantalla.

Grundlinien

der

Philosophie des Rechts.

Von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

INTRODUCCIÓN PARA LA CRÍTICA DE LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL [1]

Para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

La existencia profana del error está comprometida, cuando se impugna su celeste *oratio pro aris et focis*. El hombre que ha encontrado sólo el reflejo de sí mismo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, no se sentirá más dispuesto a encontrar sólo la apariencia de sí mismo, sólo la negación del hombre, donde indaga y debe buscar su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión*, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: «el hombre», dice el *mundo del hombre*: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una *conciencia subvertida* del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su

solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la *realización* fantástica del ser humano, porque el *ser humano* no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra *aquel mundo*, cuyo *aroma* moral es la religión.

La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el *opio del pueblo*.

La eliminación de la religión como *ilusoria* felicidad del **[8]** pueblo, es la condición para su felicidad *real*. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición, es el *impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de las ilusiones*. La crítica de la religión, por lo tanto, significa *en germen, la crítica del valle de lágrimas* del cual la religión es el *reflejo sagrado*.

La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre arrastre la cadena que no consuela más, que no está embellecida por la fantasía, sino para que arroje de sí esa esclavitud y recoja la flor viviente. La crítica de la religión desengaña al hombre, el cual piensa, obra, compone su ser real como hombre despojado de ilusiones, que ha abierto los ojos de la mente; que se mueve en torno de sí mismo y así en tomo de su sol real. La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno de sí mismo.

La *tarea de la historia*, por lo tanto, es establecer *la verdad del acá*, después que haya sido disipada *la verdad del allá*. Ante todo, *el deber de la filosofía*, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su *aspecto profano*, luego de haber sido desenmascarada la *forma sagrada* de

la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica *de la religión* en *la crítica del derecho*, la crítica *de la teología* en la *crítica de la política*.

La consideración que sigue —una contribución a este trabajo— no se vincula directamente al original sino a una copia, a la filosofía alemana del Estado y del derecho, por ninguna otra razón que porque se vincula a Alemania.

Si se quisieran tomar los movimientos del *statu quo* alemán —aunque sólo de manera moderada, esto es, negativa—, el resultado sería siempre un *anacronismo*. También la negación de nuestro presente político se encuentra ya como un hecho empolvado en el depósito de la confusión histórica, de los pueblos modernos. Si yo reniego de los reaccionarios empolvados, tengo, sin embargo, siempre a los reaccionarios sin polvo. Si yo condeno las condiciones de la Alemania de 1843, estoy apenas, con el cómputo francés, en el año 1789, aún menos en el fuego elipsoidal del presente.

Sí, la historia alemana se lisonjea de haber realizado un movimiento que ningún pueblo ha hecho nunca ni hará jamás **[9]** después de él en el horizonte de la historia. Precisamente, nosotros hemos participado de las restauraciones de los pueblos modernos sin haber compartido sus revoluciones. En primer término, tenemos la restauración porque otros pueblos osaron una revolución, y en segundo lugar, porque otros pueblos padecieron una contrarrevolución; una vez porque nuestros amos tuvieron pavor y otra porque nuestros señores no tuvieron miedo.

Así nosotros una sola vez nos encontramos con nuestros pastores a la cabeza, en compañía de la libertad: *el día de los funerales*. Una escuela que legitima la abyección de hoy con la abyección de ayer; una escuela que declara rebelde todo grito del

siervo contra el *Knut*, desde el momento que el *Knut* es un *Knut* antiguo, un *Knut* hereditario, un *Knut* histórico; una escuela a la cual la historia, como el Dios de Israel a su siervo Moisés, se manifiesta sólo *a posteriori*, la escuela *histórico-jurídica* habría por eso descubierto la historia alemana, si ella misma no hubiese sido una invención de la historia alemana. Shylock, pero un Shylock servil, ella jura por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo alemán sobre su crédito, sobre su crédito histórico, sobre su crédito cristiano germánico.

Al contrario, entusiastas ingenuos, alemanes de sangre y liberales por reflexión, buscan nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia en las primitivas selvas teutónicas. Pero ¿en qué se distingue nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí, si se debe ir a encontrarla sólo en las selvas? Además, es sabido que en cuanto se grita en la floresta, resuena el eco fuera de ella. ¡Paz, por lo tanto, a las primitivas selvas teutónicas! ¡Guerra a las presentes condiciones germánicas! ¡Absolutamente! Ellas están por *debajo del nivel de la historia*, por *debajo de toda* crítica, pero siguen siendo objeto de la crítica, como el delincuente que está por debajo del nivel de la humanidad no deja de ser un problema para el verdugo. En la lucha con ellas, la crítica no es una pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión. No es el escalpelo anatómico: es un arma. Su objeto es su *enemigo*, que ella no quiere discutir, pero sí *aniquilar*, puesto que el espíritu de estas condiciones es impugnado. **[10]**

En sí y para sí no son objetos *dignos de consideración*, sino *existencias* tanto despreciables como despreciadas. La crítica para sí no tiene necesidad de adquirir la conciencia de este objeto, puesto que no ha de sacar nada. Ella no se considera *a sí misma*

como *fin*, sino sólo como medio. Su *pathos* sustancial es la *indignación* y su obra esencial la *denuncia*.

Todo se reduce al bosquejo de una recíproca, sorda presión de todas las esferas sociales, entre ellas, un general mal humor inactivo, de una segunda angustia mental que se confiesa y se desconoce; todo comprendido en el encuadramiento de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todas las mezquindades, no es él mismo nada más que la *mezquindad* gobernante.

¡Qué espectáculo! La subdivisión progresiva al infinito de la sociedad en las más variadas razas, que están una frente a la otra con pequeñas antipatías, mala conciencia y mediocridad brutal, y que, por su misma recíproca situación equívoca y sospechosa, son tratadas todas ellas por sus amos como entes que existen por concesión, sin distinción alguna entre aquéllas, aunque con diversas formalidades. ¡Y deben reconocer y considerar como una concesión del cielo también el ser dominadas, gobernadas y poseídas!

¡Cosa muy distinta es la de aquellos mismos señores cuya grandeza está en proporción inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica de la muchedumbre, y en el tropel no se trata de ver si el adversario es un adversario noble, de iguales condiciones *interesantes*; se trata *de golpearlo*. Se trata de no dejar a los alemanes un solo momento para ilusionarse o resignarse. Se debe hacer más oprimente la opresión real añadiéndole la conciencia de la opresión; se trata de volver aún más sensible la afrenta, haciéndola pública. Necesita imaginarse cada esfera de la sociedad como la *partie honteuse* de la sociedad alemana; se deben constreñir relaciones petrificadas a la danza, cantándoles su profética melodía. Es preciso enseñar al

pueblo a *asustarse* de sí mismo, para darle *coraje*. Se satisface con esto una infalible necesidad del pueblo alemán y las necesidades de los pueblos son las supremas razones de su contentamiento. **[11]**

Y para los mismos pueblos *modernos*, la lucha contra el limitado contenido del *statu quo* alemán no puede estar privada de interés, puesto que el *statu quo* alemán es la falta encubierta del *Estado moderno*. La lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y éstos aún están angustiados por las reminiscencias de tal pasado.

Es bastante instructivo para ellos ver *l'ancien régime*, que concluye su *tragedia* entre ellos, recitar su *comedia* como estribillo alemán. Trágica era su historia hasta cuando él era la fuerza preexistente del mundo y, la libertad, al contrario, una idea personal; en una palabra, hasta que ella creía y debía creer en su legitimidad. Hasta cuando *l'ancien régime*, como orden social existente, luchaba con un mundo que se venía formando, existía de parte suya un error de la historia mundial, pero no un error personal. Por eso su ruina era trágica. En cambio, el actual régimen alemán, un anacronismo, una flagrante contradicción contra un axioma reconocido universalmente, que mostraba a los ojos de todo el mundo *la nulidad de l'ancien régime*, se figura que puede aún creer en sí mismo y quiere que el mundo comparta esta supersticiosa idea.

Creyendo en su propia realidad, ¿la escondería quizás bajo la apariencia de algo distinto y buscaría su salvación en la hipocresía y el sofisma? El moderno *ancien régime* es ahora, más bien, el *comediante* de un orden social cuyos *verdaderos héroes* están muertos. La historia es radical y atraviesa muchas fases cuando sepulta a una forma vieja. La última fase de una forma histórica mundial es su comedia. Los dioses de Grecia, que ya una vez

habían sido trágicamente heridos de muerte en el Prometeo Encadenado de Esquilo, debían morir otra vez cómicamente en la prosa de Luciano. ¿Por qué esta ruta de la historia? Para que el género humano se separe *alegremente* de su pasado. Esta alegre tarea histórica es la que nosotros reivindicamos a los poderes políticos de Alemania.

En tanto, apenas la moderna realidad político-social es sometida a la crítica; apenas, por lo tanto, la crítica toca la altura de un verdadero problema humano, se halla fuera del *statu quo* alemán; de otro modo se colocaría en condiciones **[12]** de querer alcanzar su blanco por debajo del nivel en que se encuentra. ¡Un ejemplo! La relación industrial en general del mundo de la riqueza con el mundo político, es un problema predominante en la época moderna. ¿Bajo qué forma este problema comienza a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de *impuestos protectores*, del *sistema prohibitivo*, de la *economía nacional*. El *chauvinismo* alemán de los hombres ha pasado a la materia, y así un buen día nuestros caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro, se vieron transformados en patriotas. Por lo tanto, se comienza a reconocer en Alemania la soberanía del monopolio en el interior, porque aquel concede la *soberanía al exterior*.

Se tiende, por consiguiente, a principiar ahora en Alemania por donde en Francia y en Inglaterra se comienza a terminar. El antiguo estado de descomposición contra el cual estos Estados se rebelan teóricamente y que ahora soportan sólo como si soportaran las cadenas, es saludado en Alemania como el alba naciente de un hermoso futuro, que apenas osa pasar de la sutileza teórica a la práctica libre de recatos. Mientras el problema en Francia y en Inglaterra se plantea así: Economía o dominio de la sociedad sobre la riqueza, en Alemania suena así: *Economía nacional o imperio de*

la propiedad privada sobre la nacionalidad. Luego, esto significa suprimir en Francia y en Inglaterra el monopolio, que ha sido empujado hasta sus últimas consecuencias; y, en Alemania, significa ir hasta las últimas consecuencias del monopolio. Allá se trata de una solución y, en cambio aquí y por ahora, de una colisión. He aquí un ejemplo muy a propósito de la forma alemana de los problemas modernos, un ejemplo que nuestra historia, semejante a una recluta inhábil, hasta ahora sólo tiene la tarea de repetir historias ya vividas.

Si, pues, todo el conjunto del desenvolvimiento alemán no superase su desarrollo político, un alemán podría al menos participar en los problemas contemporáneos como puede participar un ruso. Pero, si cada individuo no está circunscripto a los términos que mantiene estrechamente a la nación, aún menos toda la nación queda emancipada mediante la emancipación del individuo.

Los escitas no adelantaron paso alguno hacia la civilización helénica porque Grecia contase con un escita entre sus **[13]** filósofos. Por fortuna, nosotros los alemanes no somos de ningún modo escitas.

Como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, alemanes, hemos vivido nuestra historia póstuma en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos *filósofos* contemporáneos del presente sin ser contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es *la prolongación ideal* de la historia alemana.

Si nosotros, por lo tanto, en vez de las *oeuvres incomplétes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la *filosofía*, nuestra crítica, permanece entretanto por debajo de la cuestión de la cual el presente dice: *That is the question*. Lo que entre los pueblos adelantados es disidencia

práctica con las condiciones del Estado moderno, es en Alemania, donde estas condiciones no existen aún, en vía directa, una disidencia *crítica* con el reflejo filosófico de tales condiciones.

La *Filosofía alemana del Derecho y del Estado* es la única historia alemana que está a la par con el tiempo *oficial* moderno. El pueblo alemán debe por eso ajustar éste su sueño de historia a sus actuales condiciones y someter a la crítica no sólo estas condiciones presentes sino también su abstracta continuación. Su porvenir no se puede limitar ni a la inmediata negación de sus condiciones reales, ni a la inmediata realización de sus condiciones ideales, políticas y jurídicas, puesto que en sus condiciones ideales está la negación inmediata de sus condiciones reales y ya ha vivido como para haber visto, entre los pueblos vecinos, la inmediata realización de sus condiciones ideales.

Por eso, de derecho, la parte político-práctica en Alemania exige la negación de la filosofía. Su carcoma no reside ya en esta exigencia, sino en detenerse en ella, a la que no traduce seriamente ni puede llevar a la práctica. Ella cree resolver esta negación con volver la espalda a la filosofía y torciendo la cabeza murmurar acerca de ella algunas frases coléricas y superficiales. La estrechez de su horizonte no cuenta a la filosofía, ni siquiera en el ámbito de la realidad alemana, o la estima por debajo de la praxis alemana y de las doctrinas inherentes a éstas. Vosotros queréis que os tomen los movimientos de un germen real de vida, pero olvidáis **[14]** que el germen real de vida del pueblo alemán ha fructificado sólo bajo su bóveda craneana. En una palabra: *Vosotros no podéis suprimir la filosofía sin realizarla*.

En el mismo error, sólo que con factores *invertidos*, incurre la parte política *teórica* que extraía movimientos de la filosofía. Ella vio en la lucha actual sólo la *lucha crítica de la filosofía con el*

mundo alemán; no ha considerado que la *filosofía hasta hoy* pertenece a este mundo y es su complemento ideal, sea como fuere.

Crítica hacia la parte adversaria, ella en este punto nos conducía sin crítica respecto a sí misma, mientras tomaba las bases de las *premisas* de la filosofía y se detenía en los resultados obtenidos, o bien daba como exigencias y resultados inmediatos de la filosofía, exigencias y resultados percibidos por otro conducto; también aquéllos —establecida su exactitud—, se pueden sostener, sin embargo, sólo mediante la *negación de la filosofía profesada hasta ahora*, de la filosofía como filosofía. Nosotros nos reservamos un designio más profundo en este punto. Su falta fundamental se reduce a *creer poder realizar la filosofía sin negarla*.

La crítica de la filosofía del Derecho y del Estado, que por obra de Hegel ha tenido la más consecuente, rica y última consideración, es lo uno y lo otro —tanto el análisis crítico del Estado y de la realidad vinculada a él, cuanto la decidida negación de toda forma *seguida hasta nosotros de la conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la *filosofía del derecho especulativo*. Si sólo en Alemania era posible la filosofía del derecho especulativo, este abstracto, exuberante *pensamiento* del Estado moderno cuya realidad perdura *más allá*, este *más allá* puede hallarse también sólo allende el Rhin. Igualmente, el pensamiento alemán de llegar al concepto de Estado moderno abstrayendo del *hombre real*, por más que anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real* y responde a los planes del *hombre total*, no dividido de un modo imaginario.

Los alemanes han *pensado* lo que los otros pueblos *han hecho*. Alemania ha sido su conciencia teórica. La abstracción y elevación de su pensamiento marcharon siempre a **[15]** igual paso con la

unilateralidad y la humildad de su vida real. Por lo tanto, si el *statu quo* del Estado alemán expresa la conclusión del *antiguo régimen*, la transformación de leña en carne del Estado moderno, el *statu quo* de la ciencia alemana del Estado expresa el *incumplimiento* del *Estado moderno*, el deshacerse de su propia carne.

Ya, como decidida contraposición a la forma hasta ahora conocida de la *conciencia práctica alemana*, la crítica de la filosofía del derecho especulativo no va a terminar en sí misma, sino en un problema para cuya solución sólo hay un medio: la *praxis*.

Se pregunta: ¿puede Alemania llegar a una praxis, a *la hauteur des principes*, esto es, a una *revolución* que la eleve no sólo *al nivel oficial de los pueblos* sino a la *elevación humana* que instituirá el porvenir próximo de estos pueblos?

El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas; la fuerza material debe ser superada por la fuerza material; pero también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseñorea de las masas.

La teoría es capaz de adueñarse de las masas apenas se muestra *ad hominem*, y se muestra *ad hominem* apenas se convierte en radical. Ser radical significa atacar las cuestiones en la raíz. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por lo tanto, de su energía práctica, es hacer que tome como punto de partida la cortante, *positiva* eliminación de la religión.

La crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre *sea lo más alto para el hombre; en consecuencia, en él imperativo categórico de subvenir a todas las relaciones* en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado; relaciones que no se pueden delinear mejor que con la exclamación de un francés a propósito de un proyecto de impuestos

sobre los perros: «¡Pobres perros! ¡Os quieren tratar como hombres!»

También desde el punto de vista histórico la emancipación teórica tiene una importancia específica práctica para Alemania. El pasado *revolucionario* de Alemania es justamente teórico: es la *Reforma*. Como entonces el *monje*, ahora el *filósofo* en cuyo cerebro se inicia la revolución.

Lutero ha vencido la servidumbre fundada en la *devoción*, **[16]** porque ha colocado en su puesto a la servidumbre fundada sobre la *convicción*. Ha infringido la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado los clérigos en laicos, porque ha convertido los laicos en clérigos. Ha liberado al hombre de la religiosidad externa, porque ha recluido la religiosidad en la intimidad del hombre. Ha emancipado al cuerpo de las cadenas porque ha encadenado al sentimiento.

Pero si al protestantismo no le importaba verdaderamente desligar, le interesaba poner en su justo punto al problema. No era más necesaria la lucha del laico con el clérigo *fuera de él*; importaba la lucha con *su propio clérigo íntimo*, con *su naturaleza sacerdotal*. Y, si la transformación protestante de laicos alemanes en curas, emancipó a los papas laicos, a los príncipes junto a su cortejo, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de sectarios alemanes en hombres emancipará *al pueblo*. Pero como la emancipación no prendió entre los príncipes, así no pudo durar la *secularización de bienes* cumplida con la *expoliación de las iglesias*, que la hipócrita Prusia había puesto en obra antes que todos los otros Estados. Entonces, la guerra de campesinos, el acontecimiento más radical de la historia alemana, fue a romperse contra la teología. Hoy, el acontecimiento más servil de la historia

alemana, en el cual la misma teología ha naufragado, nuestro *statu quo* irá a destrozarse contra la filosofía.

El día antes de la Reforma, la Alemania oficial era la sierva más completa de Roma. El día antes de su revolución es la sierva más absoluta de algo bastante inferior a Roma: de Prusia y de Austria, de *krautjunker* y de filisteos.

En tanto parece que una dificultad capital se opone a una radical revolución alemana.

Las revoluciones tienen necesidad especialmente de un elemento *receptivo*, de una base material. La teoría en un pueblo alcanza a realizarse, en tanto cuanto se trata de la realización de sus necesidades. Ahora, a la enorme disidencia entre las preguntas del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana, ¿corresponde una igual disidencia de la sociedad burguesa con el Estado y consigo mismo? **[17]**

¿Las necesidades teóricas constituyen inmediatas exigencias prácticas? No basta que el pensamiento impulse hacia la realización; la misma realidad debe acercarse al pensamiento.

Pero Alemania no ha llegado ascendiendo por los grados medios de la emancipación política, lo mismo que los pueblos modernos. Aun los grados, que teóricamente ha superado, prácticamente no los ha alcanzado todavía. ¿Cómo podría con un *salto mortal* no sólo dejar atrás tales obstáculos propios, sino al mismo tiempo aquellos de los pueblos modernos, los límites que en realidad debe aún disputar y sentir como liberación de sus reales barreras? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales de las cuales parecen fallar igualmente las premisas y las sedes propicias a su resurgimiento.

Pero, si Alemania ha seguido la evolución de los pueblos modernos sólo con la abstracta actividad del pensamiento, sin

tomar una parte material en los esfuerzos reales de esa evolución, por otro lado comparte los *dolores* de esa evolución sin participar en sus placeres, sin sus placeres, sin su parcial satisfacción. A la actividad abstracta, por un lado, responde el sufrimiento abstracto por otro. Por eso, Alemania se hallará un buen día al nivel de la decadencia europea, antes de haberse encontrado al nivel de la emancipación europea. Se podrá parangonar a un prosélito del *fetichismo* que perece de la enfermedad del cristianismo.

Si primeramente se examinan los *gobiernos alemanes*, se encuentra que aquéllos son empujados por las condiciones de la época, por las condiciones de la propia Alemania, desde el punto de vista de la cultura alemana y finalmente de un propio y feliz impulso a combinar *los defectos del moderno mundo político*, del cual no poseemos las ventajas, con los *bárbaros defectos de l'ancien régime*, del cual gozamos en gran medida, de modo que Alemania, si no siempre debe participar en lo que hay de cordura en los Estados que superan su *statu quo* debe siempre participar de lo que en ellos hay de irracional. ¿Hay, por ejemplo, un país en el mundo que, igualmente que la susodicha Alemania constitucional comparta, así ingenuamente, todas las ilusiones del Estado constitucional sin compartir la realidad? ¿O no era **[18]** necesariamente una idea del gobierno alemán el unir los desastres de las leyes francesas de setiembre, las cuales presuponen la libertad de prensa?

Como en el panteón romano se encontraban los *dioses* de todas las naciones, así en el sacro imperio romano alemán se hallan los *pecados* de todas las formas políticas.

Que ese eclecticismo alcanzará una altura hasta ahora no supuesta, lo garantiza especialmente la *glotonería político-estética* de un rey alemán, el cual piensa representar todas las partes de la

realidad, de la realidad feudal como de la burocrática, de la absoluta como de la constitucional, de la autocrática como de la democrática, si no por medio de la persona del pueblo, en la propia persona; si no por el pueblo, por *sí mismo*. Alemania, como desprovista *de un presente político constituido por un mundo para sí*, no podrá subvertir las particulares barreras alemanas, sin subvertir todas las barreras universales del presente político.

Ni la revolución *radical* es un sueño utopista para Alemania, ni tampoco la *universal* emancipación humana, sino más bien la revolución parcial, la revolución *sólo* política, que deja derechamente en pie los pilares de la causa. ¿Sobre qué se apoya una revolución parcial, solamente política? Sobre esto: que *una parte de la sociedad burguesa* se emancipa y alcanza un dominio universal; también en que una determinada clase emprende desde su especial situación la universal emancipación de la sociedad. Esta clase emancipa toda la sociedad, pero sólo con la presuposición de que la sociedad total se encuentre en la situación de aquella clase que, por lo tanto, posea, por ejemplo, dinero e instrucción o pueda adquirirlo queriendo. Ninguna clase de la sociedad burguesa puede representar esta parte sin suscitar un momento de entusiasmo en sí y en la masa; un momento en el cual fraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es aceptada y reconocida como su *común representante*; un momento en el cual sus aspiraciones y sus derechos son las aspiraciones y los derechos de la sociedad misma y en que ella es realmente el cerebro y el corazón de la sociedad.

Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase determinada arrogarse el dominio universal. **[19]** La energía revolucionaria y la conciencia moral del propio valor no bastan solamente para tomar por asalto esta posición emancipadora

y, por lo tanto, para el agotamiento político de todas las esferas de la sociedad en el interés de la propia esfera. Para que coincidan *la revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular* de la sociedad burguesa; para que un estado de la sociedad se haga valer por todos, todas las fallas de la sociedad deben encontrarse, a su vez, concentradas en otra clase; un determinado estado debe ser el estado contra el cual es dirigido el ataque de todos, el que incorpora la traba impuesta a todos; una particular esfera social debe aparecer como el *delito conocido* de toda la sociedad, así que la emancipación de esta esfera aparezca como la emancipación universal cumplida por obra propia. Para que *una* clase determinada sea la clase libertadora *por excelencia*, otra clase debe, por lo tanto, ser la clase evidentemente opresora. El valor general negativo de la nobleza y del clero franceses determinaba el general valor positivo de la burguesía, que era una realidad y se contraponía a aquéllos.

Pero, en Alemania falta a cada clase particular no sólo el espíritu de consecuencia, la severidad, el coraje, la irreflexión que podría imprimirle el carácter de representante negativo de la sociedad; falta, igualmente, a cada estado social aquella amplitud de alma que la identifique, siquiera sea momentáneamente con el alma del pueblo; falta la genialidad que hace de la fuerza material un poder político; falta el empuje revolucionario que arroja a la cara del adversario la insolente expresión: *Yo no soy nada y debería ser todo*.

El fundamento principal de la moral y de la honorabilidad alemana, no sólo de los individuos sino también de las clases, está formado por aquel *modesto egoísmo* que hace valer su mediocridad y deja que los demás la hagan valer enfrente de sí. Por eso, la relación de las varias esferas de la sociedad alemana no es

dramática, sino épica. Cada una de ellas comienza a adquirir la conciencia de sí misma y a tomar un puesto al lado de las otras con exigencias especiales, no ya desde el momento en que es oprimida, sino apenas las condiciones sociales de la época constituyen, sin su cooperación, un *substractum* social, sobre el que la clase **[20]** contigua pueda ejercitar su opresión. Más bien, la *conciencia moral del amor-propio de la clase media alemana* se apoya sobre la conciencia de ser la representante general de la mediocridad filistea de todas las otras clases. Por eso, no son sólo los reyes alemanes los que logran su trono *mal à propos*; es cada esfera de la sociedad burguesa la que sufre su derrota antes de haber festejado su victoria, antes de haber ampliado el ámbito de sus límites, antes de haber superado las barreras opuestas a ella, de haber hecho valer su sordidez, antes de haber demostrado cuánto tiene de generosa; de modo que la ocasión de una gran obra ha pasado siempre, antes de haberse presentado, y cada clase, apenas inicia la lucha contra la clase que está sobre ella, se encuentra envuelta en una lucha contra la que está debajo. Por eso, el príncipe se halla en lucha con el poder real, el burócrata con la nobleza, el burgués con todos éstos, mientras el proletario ya comienza a encontrarse en lucha con el burgués. La clase media apenas osa concebir, desde su punto de vista, el pensamiento de la emancipación y ya la evolución de las condiciones sociales así como el progreso de la teoría política vuelven anticuado o al menos problemático ese punto de vista.

En Francia basta que uno sea algo para que quiera ser todo. En Alemania es necesario que uno no sea nada, para no renunciar a ser todo. En Francia la emancipación parcial es la base de la universal. En Alemania la emancipación universal es *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia es la realidad, en Alemania es la imposibilidad de la gradual emancipación la que trae la

íntegra libertad. En Francia cada clase del pueblo es idealista política y no se siente como una clase particular, sino como representante de necesidades sociales, sobre todo. La parte del *emancipador* pasa, por lo tanto, ordenadamente, con un movimiento dramático por las diversas clases del pueblo francés, hasta que llega a la clase que realiza la libertad social, no ya bajo la presuposición de ciertas condiciones intrínsecas al hombre y, sin embargo, creadas por la sociedad humana, sino más bien en cuanto que organiza todas las condiciones de la existencia humana bajo la presuposición de la libertad social. Por el contrario, en Alemania, donde la vida práctica está privada de espiritualidad como la vida espiritual está **[21]** privada de sentido práctico, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad de una emancipación universal y la capacidad de realizarla, hasta que no es constreñida por su condición *inmediata*, por la necesidad *material*, por sus *propias cadenas*.

¿Dónde está, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Se responde: en la formación de una clase *radicalmente esclavizada*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado social que es la desaparición de todos los estados sociales; de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún *derecho especial* porque ella no padece *una injusticia social*, sino *la injusticia en sí*, que no puede ya apelar a un pretexto *histórico* sino a un pretexto *humano* que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán; de una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin

emanciparlas a su vez; significa, en una palabra, que el total aniquilamiento del hombre sólo puede rehacerse con la *completa rehabilitación* del hombre. Ese estado especial en el cual la sociedad va a disolverse es el *proletariado*.

El proletariado comienza a formarse en Alemania ahora con el invasor proceso *industrial*, porque el proletariado no está constituido por la pobreza *surgida naturalmente* sino por la *producida artificialmente*; no por la aglomeración mecánica de hombres comprimida por el peso de la sociedad, sino por la que surge de su *disolución aguda*, especialmente de la disolución de la clase media; aunque, como de por sí, se entiende, también la pobreza natural y la servidumbre cristiano-alemana entran gradualmente en sus filas.

Cuando el proletariado anuncia *la disolución de todo el orden hasta ahora existente*, expresa sólo *el secreto de su ser*, puesto que éste es la disolución *práctica* de aquel orden de cosas. Cuando el proletariado quiere la *negación de la propiedad privada*, sólo eleva *como principio de la sociedad* lo que ya la sociedad ha elevado como su principio, lo que en él sin su cooperación está ya personificado como resultado negativo de la sociedad. **[22]**

El proletariado se encuentra en ese caso, en relación al mundo que se va formando, en la misma posición jurídica en la cual se halla el *rey alemán* respecto al mundo que se ha formado, cuando llama *su* pueblo al pueblo, como llama *su* caballo al caballo. El rey, al declarar al pueblo su propiedad privada, sólo expresa que el propietario privado es el rey.

Así como la filosofía encuentra en el proletariado su arma *material*, así el proletariado halla en la *filosofía* su arma *espiritual*, y apenas la luz del pensamiento haya penetrado a fondo en este

puro terreno popular, se cumplirá la transformación del alemán *en hombre*.

Resumamos el resultado.

La sola emancipación *práctica* posible de Alemania es la emancipación del punto de vista de la *teoría*, que presenta al hombre como la suprema forma de ser del hombre. En Alemania la emancipación del Medio Evo es posible, sólo como emancipación de la parcial victoria obtenida sobre el medio evo. En Alemania no se puede romper ninguna especie de servidumbre.

El *fondo* de Alemania no puede hacer una revolución sin cumplirla por la base. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. El cerebro de esta emancipación es la *filosofía* y su corazón es el proletariado: el proletariado no puede ser eliminado sin la realización de la filosofía.

Cuando todas las condiciones internas se realicen, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el *canto resonante del gallo francés*.

KARL MARX.

PREFACIO

[23]

La ocasión inmediata de la publicación de este compendio se basa en la necesidad de hacer llegar a mis oyentes una guía para las lecciones que, de acuerdo a mi cátedra[2], dicto acerca de la Filosofía del Derecho. Este tratado es un desarrollo ulterior y particularmente más sistemático, de los mismos conceptos fundamentales que sobre esta parte de la Filosofía están ya contenidos en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* [3] (Heidelberg, 1870); y que ya otras veces he expresado en mis lecciones. Pero, el hecho de la publicación de este compendio para llevarlo a la presencia del gran público, me ha obligado a elaborar, de nuevo, más brillantemente, las anotaciones que en breves trazos debían señalar, antes que todo, las ideas afines o divergentes, las consecuencias ulteriores, etcétera (que habrán recibido en las lecciones su desarrollo conveniente), a fin de aclarar, alguna vez, el contenido demasiado abstracto del texto y tener más amplia visión de las ideas más próximas y divulgadas en los tiempos presentes. Y así ha resultado una serie de anotaciones más amplias, ciertamente, de cuanto comporta el fin y la estructura de un resumen.

Un verdadero compendio tiene por objeto, sin embargo, la investigación completa de una ciencia; y, exceptuada, quizás, alguna pequeña adición acá o allá, le son propios, especialmente, la

reconciliación y el ordenamiento de los momentos esenciales de un contenido, el que es justamente admitido y reconocido desde antiguo, así como de largo tiempo aquella ordenación tiene establecidas sus reglas y sus modos. En un compendio filosófico no preocupa encontrar esa estructura, quizás porque se supone que lo que la filosofía construye sea obra efímera como la tela de Penélope, que cada día era comenzada de nuevo.

Ciertamente, este resumen difiere principalmente de un compendio ordinario, por el método que constituye su orientación. Pero aquí se presupone que el modo filosófico de avanzar de una materia a otra y de la demostración científica, **[24]** este modo de conocimiento especulativo en absoluto se diferencia esencialmente de los otros modos del conocimiento; el considerar claramente la necesidad de tal distinción puede ser lo que, únicamente, podrá arrancar a la filosofía de la ignominiosa abyección en que ha caído en nuestros tiempos.

Ha sido reconocido muy bien, o mejor sentido que reconocido, por la ciencia especulativa, la insuficiencia de las formas y de las reglas de la vieja lógica, y de aquel definir, subdividir y silogizar que encierran las normas del conocimiento intelectivo[4]; pero si esas reglas son descartadas solamente como impedimento para hablar caprichosamente con el sentimiento, con la fantasía, por intuición accidental —ya que, sin embargo, también la reflexión y las relaciones del pensar deben tener su parte—, se recae inconscientemente en el desprestigiado método del deducir y del raciocinar completamente vulgar.

La naturaleza del saber especulativo ha sido ampliamente desarrollada en mi *Ciencia de la Lógica*; en este tratado, por eso, han sido agregadas aquí y allá algunas aclaraciones acerca del procedimiento y del método. Por la naturaleza concreta y en sí tan

variada del problema, en verdad ha sido dejado de lado el demostrar y poner de relieve, en todas y cada una de las particularidades, la concatenación lógica, que, en parte, podría ser considerada superflua por la presupuesta ligazón con el método científico; empero, por otra parte, será evidente por sí mismo que el todo, como el desarrollo de las partes, se apoya sobre el espíritu lógico. Desde este punto de vista, también quisiera especialmente que fuese entendido y juzgado este compendio, porque lo que importa en él es *el saber* y en el *saber*, el contenido está ligado esencialmente a la forma. Se puede, en verdad, escuchar de aquellos que parecen considerar el asunto muy profundamente, que la forma es algo exterior e indiferente al objeto y que sólo éste importa; se puede, además, ubicar la tarea del escritor, especialmente la del filósofo, en el descubrir la *verdad*, en el decir la *verdad* y en el difundir la *verdad* y los conceptos exactos. **[25]**

Si ahora se considera cómo tal tarea suele ser ejercitada realmente, se ve, por una parte, recocinar siempre el mismo viejo pastel y revolverlo por todos lados —tarea que tendrá, ciertamente, su mérito para la formación y el despertar de los ánimos, si bien puede ser considerado como una trabajosa *superficialidad*—, «puesto que ellos tienen *a Moisés y* a los profetas, escúchenlos»[5] En particular se tiene frecuentemente la ocasión de asombrar con el tono y con la pretensión —que es dado reconocer en esto—, es decir, como si al mundo le hubiesen faltado, justamente hasta ahora, tales celosos divulgadores de verdad, y el pastel refrito aportase una nueva e inaudita verdad y hubiese siempre que tener en cuenta «el hoy en día». Empero, por otra parte, se ve que aquel que tales verdades prodiga es movido y arrastrado, injustamente por verdades semejantes difundidas por otro lado. ¿Qué es lo que ahora, en esta multitud de verdades, ni es viejo ni nuevo, sino

constante y que como nunca debe destacarse aquí y allá de tales consideraciones, informemente inciertas —y cómo de otro modo diferenciarse y fortificarse—, si no es por medio del saber?

Por lo demás, sobre el Derecho, la Ética y el Estado, la verdad es también antigua, como que ha sido enunciada y reconocida públicamente en las leyes y en la moral públicas y en la religión.

¿De qué tiene necesidad esta verdad, en cuanto el espíritu pensante no sólo está satisfecho de poseerla de una manera inmediata, sino también de «concebirla», y de conquistar la forma racional para el contenido, ya racional en sí mismo, a fin de que parezca justificado por el pensamiento libre, que no se detiene en el *dato*, ya sea éste sostenido por la extrema autoridad positiva del Estado o por el consenso de los hombres, o por la autoridad del sentimiento íntimo y del corazón, y por el testimonio inmediatamente aquiescente del espíritu; sino que procede de sí, y precisamente por eso exige saberse unido en intimidad con la verdad?

La conducta simple del ánimo ingenuo es la de atenerse en confiada persuasión, a la verdad públicamente reconocida y fundar sobre esta base sólida su modo de actuar y su firme posición en la vida. Contra esta simple conducta ya aparece, **[26]** quizás, la supuesta dificultad de qué modo se puede distinguir y descubrir, entre las infinitamente *diversas opiniones*, lo que hay allí de universalmente reconocido y aceptado; y esta dificultad se puede considerar fácilmente como justa y verdaderamente grave para la cuestión. Pero, en substancia, aquellos que hacen fácil esta dificultad, están en el caso de no ver el bosque a causa de los árboles y existe únicamente el obstáculo y la dificultad que ellos mismos prepararon. Al contrario, esta dificultad y este obstáculo constituyen, antes que todo, la demostración de que quieren

cualquier cosa menos lo que es universalmente reconocido y admitido, como substancia del derecho y de la ética. Porque si se trabajase seriamente y no por vanidad y *singularidad* de opinar y de ser, se atendrían al derecho substancial, es decir, a los preceptos de la ética y del Estado y regularizarían en conformidad sus respectivas vidas. Pero la ulterior dificultad viene de otro lado, esto es: de que el hombre crea y busca en el pensamiento su libertad y el fundamento de la ética. Sin embargo, este derecho, por más alto y divino que sea, se transforma en sinrazón si únicamente tiene valor para el pensamiento y el pensamiento se sepa libre, sólo cuando discrepe de *lo que es reconocido y aceptado universalmente* y haya sabido crearse algo peculiar.

En nuestros tiempos ha podido parecer sólidamente arraigada en relación al Estado, la teoría de que la libertad del pensamiento y del espíritu se demuestra, especialmente, sólo con la divergencia, más bien con la hostilidad, contra lo que se ha reconocido públicamente; y, en consecuencia, puede parecer raro que una filosofía asuma *esencialmente* la tarea de descubrir y suministrar, también, una teoría acerca del Estado y precisamente una teoría nueva y singular.

Si se observa aquella concepción y su influencia se debería creer que no ha existido aún en el mundo un Estado o constitución política, ni que existan en el presente; pero que ahora —y este *ahora* dura siempre— haya que comenzar completamente, desde un principio, y que el *mundo moral* haya debido esperar, justamente, una tal actualísima concepción, investigación y creación.

En cuanto a la naturaleza, se concede que la filosofía debe conocerla *como es* y que la piedra filosofal está oculta **[27]** *en algún lugar*, pero en la *naturaleza misma*, que es *racional en sí*, y

que el saber debe investigar y entender, concibiendo esta *razón real* presente en la naturaleza; no los fenómenos y accidentes que aparecen en la superficie, sino su eterna armonía en cuanto, empero, su ley y esencia *inmanente*.

Al contrario, el *mundo ético* —el Estado, la razón—, tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia, no puede gozar de esa fortuna, es decir, que sea la razón la que de hecho se afiance como fuerza y potencia en el elemento en que se conserva y subsiste. El universo espiritual debe más bien ser confiado al dominio del acaso y del capricho, debe ser abandonado por Dios; de suerte que, según el ateísmo del mundo moral, la moral se encuentra fuera de él y, como no obstante debe existir igualmente en él alguna razón, la verdad es únicamente un problema. Pero en esto reside la legitimidad (más bien la obligación) para todo pensamiento de fantasear, pero no en la búsqueda de la piedra filosofal, puesto que esta búsqueda ha sido ahorrada a la filosofía de nuestros tiempos y cada uno se siente seguro de tenerla en su poder, como de permanecer quieto o de caminar.

Ahora acontece, ciertamente, que los que viven en esta realidad del Estado y encuentran satisfechos en él su deber y su querer —y de éstos hay muchos más de lo que se cree, puesto que, en el fondo, lo son *todos*—; y que, en consecuencia, al menos, tienen *conscientemente* su satisfacción en el Estado, se ríen de aquellas actitudes y afirmaciones y las toman por un vano juego, alegre o serio, deleitable o peligroso. Menos mal sería si aquel enmarañado trajinar de la reflexión y de la vacuidad, como la acogida y el tratamiento que ella recibe, fuese una cosa real que se desenvuelve en sí a su manera; pero es la filosofía la que *es* colocada en situaciones de mayor envilecimiento y de descrédito con esa ocupación. El peor de los envilecimientos es, como ya se ha dicho,

que cada uno está convencido de hallarse en condiciones de sentenciar la filosofía en general, como de estar de pie y caminar. Acerca de ningún otro arte o saber se muestra ese extremo desprecio de pensar que se observa en ésta.

En realidad, lo que hemos visto surgir con grandísimas **[28]** pretensiones acerca del Estado en la filosofía de los nuevos tiempos, autoriza, a quienquiera que tenga deseos de tomar la palabra, la convicción de poder hacerlo por sí absolutamente, y de darse por lo tanto la prueba de estar en posesión de la filosofía.

Por lo demás, la sedicente filosofía ha proclamado expresamente que la *verdad en sí* no puede *ser conocida*, sino que lo verdadero es lo que cada uno deja *brotar del corazón, del sentimiento y de la inspiración*[6] *con respecto a los problemas éticos*, esto es, referentes al Estado, al gobierno y a la constitución. ¡Cuánto, sobre este punto en particular, no ha sido adulada la juventud! La juventud, por cierto, se lo ha dejado decir complaciente. El versículo «*El Señor lo da a los suyos en el sueño*»[7] ha sido aplicado a la ciencia y, por eso, todo durmiente es contado entre los «*suyos*» y los conceptos que cada cual recibía en el sueño, eran por eso, necesariamente la verdad.

Uno de los jefes de esta vanidad a la que se da el nombre de Filosofía, el señor Fries[8], no se ha avergonzado, en una pública y solemne ocasión[9], que se ha hecho famosa, de expresar sobre el problema del Estado y de la constitución política el siguiente concepto: «En la nación donde predomina un verdadero sentido común, en toda actividad de los negocios públicos, la vida *vendrá desde abajo, del pueblo*; se consagrarán a toda obra específica de instrucción del pueblo y de utilidad popular, asociaciones vivas, reunidas inviolablemente por el santo vínculo de la amistad», etcétera.

Ubicar el saber —más bien que el proceso del pensar y del concepto—, en la observación inmediata y en la imaginación accidental; hacer disolver, por lo tanto, la rica estructura de lo Ético en sí —que es el Estado—, la arquitectura de su racionalidad, que con la determinada distinción de las esferas de la vida pública y de sus derechos, y con el rigor de la medida —con la cual se rige todo pilar, arco o sostén—, **[29]** hace nacer la fuerza del todo por la armonía de las partes; hacer disolver, repito, esa plástica construcción en la blandura «del sentimiento de la amistad y de la fantasía», es el principal propósito de la superficialidad.

Como, de acuerdo a Epicuro, el mundo en general no existe, así tampoco existe realmente el mundo moral, sino que, según tal concepción debería ser diferido a la accidentalidad subjetiva de la opinión y del capricho. Con el simple remedio casero de colocar en el sentimiento lo que es obra (y, en verdad, más que milenaria) de la razón y de su intelecto, se le ahorra, ciertamente, toda fatiga al entendimiento racional y al conocer, dirigidos por el concepto pensante. Mefistófeles, en la obra de Goethe —digna autoridad— dice sobre esa cuestión poco más o menos lo que ya he citado en otra circunstancia[10]:

Desprecia también, el entendimiento y el saber,
Dones supremos del hombre;
Así te habrás consagrado al diablo
Y deberás seguir hacia la perdición.

Se comprende inmediatamente que tal posición adquiera, también, la apariencia de la *religiosidad*; porque con aquellos recursos dicho proceder no ha conseguido adquirir autoridad. Pero con la devoción y la Biblia ha pretendido atribuirse el supremo

privilegio de despreciar la ordenación moral y objetividad de las leyes. Puesto que, en verdad, es también la religiosidad la que en la mera intuición del sentimiento envuelve a la verdad que en el mundo se abre como reino orgánico. Pero, cuando aquélla es de buena ley, abandona esa apariencia tan pronto como surge de lo íntimo hacia la luz del desenvolvimiento y de la revelada riqueza de la Idea y lleva consigo, desde su interno homenaje, la veneración por una verdad y una ley que está elevada en sí y por sí por encima de la forma subjetiva del sentimiento.

La forma particular de la mala conciencia que se manifiesta en esa especie de retórica, de la cual se pavonea la superficialidad, puede hacerse criticable aquí; y sobre todo cuando más *despojada está del espíritu*, más habla del *Espíritu*; **[30]** donde más estéril y áridamente se expresa, tiene en los labios la palabra «vida» e «iniciar en la vida»; cuando manifiesta el más grande egoísmo del vacío orgullo, más hace uso de la palabra «pueblo». El sello propio, sin embargo, que lleva en la frente es el «odio contra la ley».

Que el derecho, la ética, el mundo real del Derecho y del Ethos se aprehenden con el pensar, que con los conceptos se da la forma de la racionalidad, esto es, la universalidad y determinidad; este hecho, es decir, la ley, es lo que aquel sentimiento —que reserva para sí el *capricho*— y aquella conciencia —que basa el derecho en la convicción subjetiva— consideran fundamentalmente como lo más hostil a sí mismos.

La forma del derecho, *como obligación y como ley*, es juzgada por esa conciencia como *letra muerta*, *fría* y como un *obstáculo*, ya que en ella no se reconoce a sí misma ni se sabe libre, porque la ley es la razón de la cosa, y ésta no permite al sentimiento hincharse en la propia singularidad.

Por lo tanto, la ley, tal como en el curso de este compendio, parágrafo 258, ha sido tratada y advertida, es, justamente, el *scibboleth*[11] en el cual se identifican los falsos hermanos y amigos del pueblo.

Habiéndose adueñado, entonces, los enredos del capricho del nombre de la *filosofía*, y habiendo podido convencer a muchos de que esa clase de engaño es filosofía, se ha hecho, ciertamente, deshonroso hablar, aún filosóficamente, de la naturaleza del Estado; y no es reprobable que los hombres de bien se pongan impacientes cuando oyen mentar la Ciencia del Estado.

No es, pues, de extrañar, si los gobiernos, al fin han vuelto su atención a semejante filosofía, porque entre nosotros la filosofía no es ejercida como lo fue entre los griegos, como arte privado, sino que tiene una existencia conocida por el público, en forma particular o al servicio del Estado.

Si los gobiernos han demostrado a sus eruditos consagrados a esa profesión, la confianza de remitirse a ellos para el desenvolvimiento y contenido de la filosofía —aunque en algunas partes ha sido más bien indiferencia que confianza hacia la misma, y sólo por tradición se ha conservado su **[31]** enseñanza (como me consta a mí, se han dejado subsistir, en Francia al menos, las cátedras de metafísica)—, repetidas veces ha sido, por ellos, mal compensada esa confianza; o donde, en el otro caso, se quiere ver indiferencia se debería tener en cuenta el resultado, esto es, la decadencia de los conocimientos serios como una expiación de esa apatía.

Ante todo, parece bien que la superficialidad sea muy compatible, por lo menos con el orden y la quietud externa, porque no llega a afectar, ni siquiera a sospechar, la sustancia de las cosas; por lo tanto, nada parece haber contra ella, al menos por parte de la

policía, si el Estado no experimentase en sí la necesidad de una más profunda cultura y conocimiento, y no exigiese su satisfacción por la Ciencia.

Pero la superficialidad respecto a lo Ético, al Derecho y, sobre todo, al Deber, lleva por sí misma a las normas que en este ámbito constituyen la fatuidad; esto es, a los principios de los Sofistas, que aprendemos concretamente a conocer por Platón —principios que basan lo que constituye el Derecho, en *los propósitos y opiniones subjetivas, en el sentimiento subjetivo y en la convicción individual* —, doctrinas que persiguen la disolución de la ética interior, de la conciencia justa, del amor y del derecho entre los particulares, así como la destrucción del orden público y de las leyes del Estado.

El significado que tales hechos deben tener para los gobiernos tal vez no se hará eludir por el pretexto, que se basa sobre la confianza misma acordada y sobre la autoridad de una profesión, para exigir del Estado, tanto cuanto le convenga, que garantice y deje dominar, lo que corrompe la fuente sustancial de los hechos, las normas universales y hasta el desprecio del Estado mismo.

La expresión de que «a quien Dios da una misión, da también el entendimiento», es una vieja broma, que, por cierto, no se puede tomar en serio en nuestros tiempos.

En interés por el modo y la manera de filosofar, que han sido restaurados por los acontecimientos entre los gobiernos, no se puede ignorar que ha llegado el momento de reconocerse la necesidad del apoyo y de la colaboración, por muchas razones, del estudio de la filosofía.

Ya que se dan tantas producciones en el terreno de las **[32]** ciencias positivas, asimismo de la enseñanza religiosa y de la restante literatura indeterminada, no sólo se ve cómo el mencionado desprecio hacia la filosofía se manifiesta en esto, sino

que aquéllos que demuestran, al mismo tiempo, estar retrasados en la formación del pensar y que la filosofía les es algo completamente extraño, sin embargo, la consideran como algo acabado y perfecto; pero como, del mismo modo, aquí se acomete expresamente contra la filosofía, y como su contenido (el *saber conceptual de Dios* y de la naturaleza física y espiritual, el *saber de la verdad)* es declarado desatino, más bien repudiable pretensión, y como la *razón* (y de nuevo la *razón* y en infinito estribillo) la *razón* ha sido inculpada, despreciada y condenada —o como, también, al menos es dado reconocer, cuán incómodas resultan las exigencias, sin embargo, inevitables del concepto, a una gran parte de la actividad que debe ser científica—; si, repito, se tienen ante sí tales sucesos, casi se podría admitir el pensamiento de que en este aspecto la tradición no hubiese sido más respetable, ni siempre eficaz, para asegurar al estudio filosófico la *tolerancia* y la existencia pública.[12]

Las insolencias y desconsideraciones, comunes a nuestra época contra la filosofía, ofrecen el singular espectáculo de tener, en un sentido, su razón de ser en la superficialidad en la que ha sido degradado este saber; y, por otro, tienen, justamente, la propia fuente en ese elemento contra el cual, sin conocerlo, van encaminadas.

Porque la susodicha filosofía ha calificado de disparatada indagación al conocimiento de la verdad, ha *nivelado* todos los pensamientos y todos los asuntos, como el despotismo de los emperadores de Roma había igualado a libres y esclavos, **[33]** virtud y vicio, honra y deshonra, conocimiento e ignorancia —de modo que los conceptos acerca de lo verdadero y las leyes de lo Ético no son otra cosa que opiniones y convicciones subjetivas, y las normas más delictuosas son presentadas como *convicciones* a la

par con aquellas leyes, y cualquier objeto por más insignificante y limitado, cualquier cosa sin importancia, son aparejados en dignidad con lo que constituye el interés de todos los hombres razonables y los vínculos del mundo ético.

Por lo tanto, debe considerarse como una suerte para la ciencia —en realidad como se ha notado, ha sido la *necesidad de la cosa*— que aquella filosofía, que se podía envolver en sí como erudición pedantesca, *haya sido puesta en más íntima relación* con la realidad, en la cual los principios de los derechos y de los deberes son cosa seria, y que vive en la *luz* de la conciencia de los mismos; y que con eso se haya obtenido una franca *ruptura*.

Es a esa *ubicación de la filosofía en la realidad* a que aluden los equívocos. Yo vuelvo, por eso, a lo que he señalado anteriormente: que la filosofía, porque es *el sondeo de lo racional*, justamente es la *aprehensión de lo presente y de lo real*, y no la indagación de algo más *allá*, que *sabe Dios* dónde estará, y del cual, efectivamente, puede decirse bien dónde está, esto es, en el error de un *raciocinar* unilateral.

En el curso que sigue este desarrollo, yo he hecho notar que aun la república platónica, que pasa como la invención de un vacío ideal, no ha interpretado esencialmente sino la naturaleza de la ética griega y que, entonces, con la conciencia del más hondo principio que irrumpía de golpe en ella —principio que pudo aparecer de inmediato como aspiración aún insatisfecha y, por ello, sólo como extravío—, Platón tuvo que buscar, justamente, en la inspiración el remedio contrario; pero ésta, que debía provenir de lo alto, tuvo que buscarla, ante todo, en una forma exterior, *particular* de la ética griega, con la cual suponía superar aquel extravío, y con la que allí tocaba, por cierto, sobre el vivo y el profundo impulso, la libre e infinita personalidad.

Por ello Platón se ha manifestado un gran espíritu, porque, precisamente, el principio en torno del cual gira la sustancia [34] característica de su Idea es el eje alrededor del cual ha girado el inminente trastorno del mundo:

Lo que es racional es real;
y lo que es real es racional.

Toda conciencia ingenua, igualmente que la filosofía, descansa en esta convicción, y de aquí parte a la consideración del universo espiritual en cuanto *«natural»*.

Si la reflexión, el sentimiento o cualquier aspecto que adopte la conciencia subjetiva, juzga como algo vano lo «existente», va más lejos que él y lo conoce rectamente, entonces se reencuentra en el vacío, y, puesto que sólo en el presente hay realidad, la conciencia es únicamente la vanidad.

A la inversa, si la Idea pasa por ser sólo una Idea, una representación en una opinión, la filosofía, por el contrario, asegura el juicio de que nada es real sino la Idea.

En este caso, se trata de conocer, en la apariencia de lo temporal y pasajero, la sustancia que es inmanente, y lo eterno que es el presente. Porque lo racional, que es sinónimo de la Idea, entrando en su realidad juntamente con el existir exterior, se manifiesta en una infinita riqueza de formas, fenómenos y modos, y rodea su núcleo de una apariencia múltiple, en la cual la conciencia se detiene primeramente y que el concepto traspasa para encontrar el pulso interno y sentirlo palpitar aún en las formas externas. Pero las relaciones infinitamente variadas que se establecen en esa exterioridad con el aparecer de la esencia en ella,

este infinito material y su regulación, no constituyen objeto de la filosofía.

De otro modo, se inmiscuiría en cosas que no le conciernen; puede ahorrarse de dar, a propósito de esto, un buen consejo. Platón pudo omitir la recomendación a las amas de leche de que no permanecieran inmóviles con los niños, sino que los balancearan siempre en los brazos: e igualmente Fichte respecto al perfeccionamiento del pasaporte policial hasta establecer, como se dijo, que no sólo debían estar expresados los datos del individuo sospechoso en el documento, sino también el retrato.

En semejantes detalles no hay que ver ninguna huella de filosofía, y ella puede tanto más abandonar tal ultrasabiduría **[35]** y mostrarse por cierto muy liberal acerca de esa cantidad infinita de problemas. En tal caso, la ciencia se manifestará muy alejada del odio, que la vacuidad de la sabihondez concibe por múltiples situaciones e instituciones; odio del cual se complace especialmente la mezquindad, porque sólo de tal modo alcanza a tener alguna conciencia de sí.

Así, pues, este tratado, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de *comprender* y representar al *Estado como algo racional en sí*. Como obra filosófica, está muy lejos de pretender estructurar un Estado tal como «debe ser»; la enseñanza que pueda proporcionar no puede llegar a orientar al Estado «como él debe ser», sino más bien de qué modo debe ser conocido como el universo ético.

Ιδού ή Ρόδος, ἰδού καὶ τὸ πήδημα

Hic Rhodus, hic saltus.

Comprender lo que *es*, es la tarea de la filosofía, porque *lo que es*, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo·*, y, también, *la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento*.

Es insensato, también, pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte más allá sobre su Rodas. Si, efectivamente, su doctrina va más lejos que esto, y erige un mundo como *debe ser*, ciertamente es posible, pero sólo en su intención, en un elemento dúctil, con el cual se deja plasmar cualquier cosa.

Con una pequeña variación de aquella frase diría:

He aquí la rosa; baila aquí.

Lo que reside en la razón como espíritu consciente de sí y la razón como realidad presente, lo que distingue aquella razón de ésta y no deja encontrar la satisfacción en ella, es el estorbo de algo abstracto, que no es liberado haciéndose concepto. Conocer la razón como la rosa en la cruz del **[36]** presente[13] y, por lo tanto, *sacar provecho* de ésta, tal reconocimiento racional constituye la *reconciliación* con la realidad, que la filosofía acuerda a los que han sentido una vez la íntima *exigencia de comprender y conservar*, justamente, la libertad subjetiva en lo que es sustancial, así como de permanecer en ella, no como algo individual y accidental, sino en lo que es *en sí y para sí*.

También esto constituye el sentido concreto de lo que más arriba ha sido designado abstractamente como la *unidad de forma y de contenido; porque la forma*, en su más concreta significación, es la razón como conocimiento que concibe y el *contenido* es la razón como esencia sustancial de la realidad ética, así como de la natural;

la identidad consciente de forma y contenido constituye la Idea filosófica.

Es una gran obstinación —obstinación que hace honor al hombre— no querer aceptar nada en los sentimientos que no esté justificado por el pensamiento—, y esa obstinación es la característica de los tiempos modernos, además de que es el principio propio del Protestantismo. Lo que Lutero inició como fe en la convicción y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el Espíritu, madurado ulteriormente, se ha esforzado en *aprehender en el concepto*, y así, emanciparse en el presente y, por lo tanto, descubrirse en él.

Así es cómo se ha convertido en célebre aquello de que una semifilosofía aleja de Dios —y es la superficialidad misma la que hace descansar el conocimiento en una *aproximación* a la verdad —, pero la verdadera filosofía conduce a Dios; así ha ocurrido lo mismo con el Estado.

Como la razón no se satisface con la aproximación, ya que ésta no es ni fría ni cálida, y es, por lo tanto, rechazada, tanto menos se satisface con la fría desesperación, la cual admite que en esta vida temporal las cosas van más o menos, o bastante mal, pero que, justamente en ella, nada mejor se puede tener y que sólo por eso necesita mantenerse en paz con la realidad; pero una paz más cálida con la realidad es aquélla que el conocimiento asegura.

Al decir, aún, una palabra acerca de la *teoría de cómo debe ser* el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como *pensar* del mundo surge por primera **[37]** vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el *concepto* enseña, la historia lo presenta, justamente, necesario; esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo

mundo, gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el buho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.

Sin embargo, hora es de terminar este prólogo. Como prefacio le correspondía, por otra parte, sólo hablar extrínseca y subjetivamente desde el punto de vista de lo tratado y de cuál es su premisa. Si se debe hablar filosóficamente de un problema, ello implica sólo un tratamiento científico objetivo; así como, también para el autor, una objeción de distinta clase a una consideración del asunto mismo, sólo debe valer como conclusión subjetiva y como afirmación caprichosa y, por lo tanto, serle indiferente.

J. G. F. HEGEL.

Berlín, 25 de junio de 1820.

(Jorge Guillermo Federico Hegel)
1770-1831

INTRODUCCIÓN

[39]

§ 1

La ciencia filosófica del Derecho tiene por objeto la *Idea del Derecho,* o sea el concepto del Derecho y su realización.

La filosofía trata de ideas y, sin embargo, no de las que se suelen llamar *meros conceptos*, porque más bien demuestra su unilateralidad y su falsedad, así como que el *concepto* (no lo que frecuentemente se entiende designar como tal y que sólo es una abstracta determinación intelectiva), es lo que únicamente tiene realidad, es decir, en el modo de darse él mismo tal realidad. Todo lo que no sea esa realidad, presentada por medio del concepto mismo, es *existencia* transitoria, contingencia externa, opinión, apariencia inesencial, falsedad, ilusión, etcétera. La *configuración* que toma para sí el concepto en su realización, constituye, para el *conocimiento* del *concepto* mismo, el momento esencial de la *Idea*, diferente de la *forma* del ser sólo como *concepto,*

§ 2

La ciencia del Derecho *es parte de la filosofía*. En consecuencia, debe desenvolver desde el concepto, la *Idea*, como lo que es la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, *ser espectador* del peculiar, inmanente desenvolvimiento de la cosa

misma. Como tal parte, la Ciencia del Derecho, tiene un punto de partida, que es el *resultado* y *la verdad* de lo que *antecede* y de lo que constituye la llamada *demostración*. El concepto del Derecho, por lo tanto, conforme a su *devenir*, cae fuera de la ciencia del derecho; su deducción es aquí presupuesta y el concepto mismo debe admitirse como dado.

Según el método normal, no filosófico de las ciencias, lo que primero se inquiere y se exige, es la *definición*, al menos en nombre de la forma científica exterior. Por lo demás, a la Ciencia positiva del Derecho esto no puede importarle mucho, porque también ella procede principalmente a señalar lo *que es jurídico, es* decir, qué son las particulares prescripciones legales; razón por la cual se dice por advertencia: *omnis definitio in iure civili periculosa*. Y en el hecho cuanto más inconexas y contradictorias son en sí **[40]** las prescripciones de un derecho, tanto menos son posibles en él las definiciones, porque éstas deben contener, más bien, determinaciones universales, que resultan evidentes, de modo inmediato, por su simplicidad a lo opuesto, esto es, a lo no jurídico. Así, por ejemplo, no sería posible para el derecho romano ninguna definición de la *persona*, puesto que el *esclavo* no se puede comprender bajo ella, y más bien en su condición, aquel concepto es violado; igualmente, aparecería peligrosa, en muchos casos, la definición de la propiedad y del propietario.

Sin embargo, la deducción de la definición se extrae, más bien, de la etimología, especialmente de este modo: que se prescinda de los casos particulares y se coloque como fundamento el sentimiento y la representación de los hombres. En ese caso la exactitud de la definición reside en la concordancia con las representaciones existentes.

Con este método se discierne lo que científicamente es esencial: en cuanto al contenido, la *necesidad* de la *cosa*, en sí y por sí misma (esto es, del Derecho), y en cuanto a la forma, la naturaleza del concepto. En cambio, en el conocimiento filosófico, la *necesidad* de un concepto es lo principal y el proceso como el *resultado* del ser resultante, en su demostración y su deducción. Así, siéndole su *contenido* necesario, el segundo punto a investigar es: qué corresponde al mismo en las

representaciones y en el lenguaje. Pero el modo como este concepto es *por sí* en su *realidad*, y el modo tal cual es en la representación, no sólo pueden ser distintos el uno del otro, sino que deben serlo también en cuanto a la forma y aspecto. No obstante, si la representación no es falsa, también en cuanto a *su* contenido, el concepto puede mostrarse como comprendido en ella, y de acuerdo a su esencia, existente en ella: esto es, la representación puede, ciertamente, ser elevada a la forma del concepto. Pero la representación no es medida y criterio del concepto necesario y verdadero por sí mismo, sino que, más bien, debe tomar de él su verdad, regularse y reconocerse por aquél.

Pero si tal modo de conocer, con sus formulismos de definiciones, silogismos, demostraciones y demás cosas por el estilo, por una parte ha sido más o menos anulado, por otro lado ha recibido, al contrario, un equivalente peor: es decir, el tomar inmediatamente y determinar las ideas en general —y así también la del Derecho y sus determinaciones ulteriores — como *hechos de conciencia* y convertir en fuentes del Derecho al sentimiento natural o exagerado, al propio *ánimo* y a la *fantasía*. Si este método es entre todos el más cómodo, también es el más antifilosófico — por no mencionar aquí otros aspectos de tal criterio— el cual tiene relación no sólo con el *conocimiento* sino directamente con la acción. **[41]**

Si el primer método, en verdad formal, aún exige, sin embargo, en la definición, la *forma* del concepto y en la demostración la *forma de una necesidad del conocer*, el modo de la conciencia inmediata y del sentimiento, instituyen como principio la *subjetividad*, la *accidentalidad* y el arbitrio del *saber*. En qué consiste el proceso *científico* de la filosofía, aquí debe presuponerse conocido por la lógica filosófica.

§ 3

El derecho es positivo en general: a) Por la *forma* de *tener vigencia* en un Estado; esta autoridad legal es el comienzo para el *conocimiento* del mismo, la *ciencia positiva del derecho*; b) En cuanto al *contenido*, este derecho recibe un elemento positivo: *a)* del particular *carácter nacional* de un pueblo, del grado de su

desenvolvimiento histórico y de la conexión de todas las relaciones que *pertenecen a la necesidad natural; β*) por la necesidad, con que un sistema de Derecho legal debe encerrar la *aplicación* del concepto universal a la naturaleza particular de los objetos y de los casos, *que se da desde afuera*, —aplicación que no es ya pensamiento especulativo y desenvolvimiento del concepto, sino abstracción del entendimiento; *γ)* por las determinaciones *últimas* requeridas por la decisión en la realidad.

Cuando al derecho positivo y a las leyes se contraponen el sentimiento del corazón, el impulso y lo arbitrario, por lo menos, no puede ser la filosofía la que reconozca tal autoridad. Que la opresión y la tiranía puedan ser elementos del derecho positivo, es contingente a él y no afecta su naturaleza.

Será expresado más adelante, en los §§ 211-214, el momento en el cual el derecho debe transformarse en positivo. Aquí sólo han sido apuntadas las determinaciones que allí se dan, para señalar los límites del derecho filosófico y para descartar, desde luego, la opinión eventual, o más bien la pretensión de que pueda surgir el desenvolvimiento sistemático del mismo, un código positivo tal, esto es, como tiene necesidad el Estado real. Confundir la circunstancia de que el derecho natural o derecho filosófico es distinto del positivo, con que ambos sean recíprocamente opuestos y contrarios, sería un gran equívoco; más bien, uno y otro están entre sí en la misma relación que la Instituta con las Pandectas.

Respecto al elemento histórico en el derecho positivo, mencionado **[42]** al comienzo del parágrafo, Montesquieu ha expresado el verdadero criterio histórico, el legítimo punto de vista filosófico, de considerar la legislación en general y sus determinaciones particulares, no aislada ni abstractamente, sino, por el contrario, como momentos que dependen de una *totalidad*, en conexión con todas las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de un período; conexión en la que aquéllas adquieren su genuino significado, así como con tal medio, su justificación.

Considerar lo *fenoménico* manifestarse *en el tiempo* y el desenvolvimiento de las *determinaciones jurídicas*, semejante *esfuerzo puramente histórico*, así como el conocimiento de sus consecuencias naturales que se originan de la comparación de las mismas con las relaciones jurídicas preexistentes, tiene en su propia esfera su mérito y su dignidad, y no guarda relación con la consideración filosófica, esto es, en cuanto el desarrollo sobre bases históricas, no se confunde enteramente con el desenvolvimiento del concepto, y el esclarecimiento y la justificación históricos no se amplían hasta la significación de una justificación *eficaz en sí y por sí*.

Esta distinción, que es muy importante, y que en verdad hay que mantener firmemente, es, a la vez, muy evidente; una prescripción jurídica puede *manifestarse*, por las *circunstancias* y desde las instituciones jurídicas preexistentes, como plenamente *fundada* y *consecuente*, y, sin embargo, ser en sí y para sí, injusta e irracional; como una multitud de disposiciones del derecho privado romano, que resultaban completamente consecuentes, para instituciones como la patria potestad romana o el matrimonio. Pero aun siendo las disposiciones del derecho justas y racionales, una cosa es demostrarlo —lo que sólo puede ser realizado por medio del concepto— y otra cosa es explicar la historicidad de su aparición, las circunstancias, los casos, las necesidades y los acontecimientos que han originado su institución.

Semejante demostración y conocimiento (pragmático) de las causas históricas cercanas o lejanas, frecuentemente se denomina *explicar, o* más comúnmente, «concebir»; en la creencia que con esa demostración de la historicidad se haya realizado todo, o por lo menos lo esencial, que es lo único importante para *concebir* la ley o una institución jurídica; mientras que, lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa, no ha sido aquí puesto en discusión.

Así, se suele hablar de los *conceptos jurídicos* romanos o germanos, de los conceptos jurídicos tal *como* son instituidos en este o aquel código, mientras que aquí no se discuten para nada los *conceptos,* sino únicamente *prescripciones jurídicas generales, principios intelectivos*, reglas, leyes y cosas semejantes. **[43]**

Por el descuido de esta distinción se llega a alterar el punto de vista y a transformar la pregunta por la verdadera justificación, en una justificación a base de circunstancias, consecuencias y presuposiciones, que en sí mismas quizás sean poco apropiadas, etcétera; y, en general, a poner lo relativo en lugar de lo absoluto y la apariencia exterior en lugar de la naturaleza de la cosa.

A la justificación histórica, cuando confunde el aparecer externo con el surgir del concepto, le sucede, inconscientemente, realizar en ese caso lo contrario de lo que se propone. Si al surgir una institución se muestra, bajo determinadas circunstancias, completamente de acuerdo al fin y necesario —y, por lo tanto, realizase lo que el punto de vista histórico exige—; si esto debe servir como una justificación general de la materia misma, se concluye más bien lo contrario, esto es, que cuando tales circunstancias no existan ya, la institución ha perdido su significación y su derecho.

Así, por ejemplo, si para la conservación de los *conventos* se ha hecho valer su utilidad respecto al cultivo y población de los terrenos áridos, como para la conservación de la erudición por medio de la enseñanza y de la copia de documentos, etcétera, y si este valor ha sido considerado como fundamental y decisivo para su conservación, se sigue de esto más bien que los conventos, en circunstancias completamente distintas, se habrían tornado, al menos en este sentido, superfluos e inútiles.

Ubicándose en esferas distintas, por una parte, la significación histórica, la exposición y la explicación histórica del origen de alguna cosa, y, por otra, el criterio filosófico, igualmente, del surgir y del concepto de la cosa, pueden mantener recíprocamente, por eso, una posición imparcial.

Pero ya que, además, no mantienen siempre en el campo científico esa posición pacífica, cito aún algo que se relaciona con ese asunto, tal como aparece en el *Tratado de Historia del Derecho Romano* del señor Hugo (F. R. von Hugo, romanista, 1764-1844), de lo cual puede deducirse, a la vez, una demostración ulterior de esa clase de antítesis. El señor Hugo alega en su libro (5.ª edición, § 53), «que Cicerón alaba las XII Tablas con una *mirada de reojo* a los filósofos» pero «que el filósofo Favorino las trata en forma igual, como desde entonces más de un gran filósofo ha tratado el derecho positivo». El señor Hugo, al fin y al cabo, allí mismo expresa la

respuesta, de modo definitivo, a semejante trato: «porque Favorino comprendía las XII Tablas tan poco como estos filósofos el derecho positivo».

Por lo que respecta a la censura al filósofo Favorino por parte del jurisconsulto Sexto Cecilio en *Gelío Notti Attiche*, XX, 1, ella expresa, ante todo, el permanente y verdadero principio de la justificación [44] de lo meramente positivo en base al contenido intrínseco. «Non ignoras —dice muy bien Cecilio a Favorino—, legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *proesentium* rationibus proque *vitorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutati* ac *flecti*, *neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunoe tempestatibus varientur*. Quid salabrius bisum est rogatione illa stolonis, etc., quid utilius plebiscito Voconio, etc., quid tam necessarium existimatum est quam lex Licinia, etc. Omni a tamen haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia, etc.»

Estas leyes son positivas en cuanto que tienen, en general, su significación y oportunidad en *circunstancias dadas*; por lo tanto, sólo poseen un valor histórico, por lo cual, también, son de naturaleza transitoria.

La sabiduría de los legisladores y de los gobiernos —en lo que han hecho para las condiciones dadas y establecido acerca de la situación de la época—, constituye algo en sí y pertenece a la valoración de la historia, por la cual será más profundamente reconocida, cuanto más sea asistida esa apreciación, por un punto de vista filosófico.

Respecto a las posteriores justificaciones de las XII Tablas contra Favorino, quiero, sin embargo, citar un ejemplo, porque Cecilio emplea allí el perenne engaño del método intelectivo y de su argumentar, es decir, de *aducir para una mala causa una buena razón* y creer haberla justificado con ello.

Para justificar la *horrenda* ley que daba derecho al acreedor, después de transcurrido el plazo, para matar al deudor o venderlo como esclavo; y más aún, si los acreedores eran varios, de *cortárselo en pedazos y repartírselo entre ellos*, de modo que *si alguno hubiese cortado de más o de menos, no debía originarle por esto ningún perjuicio jurídico* (cláusula que el Shylock

de Shakespeare, en el *Mercader de Venecia*, hubiese utilizado en su beneficio y aceptado con mucha satisfacción), Cecilio alega *la buena razón* de que la confianza y el crédito se aseguran tanto más así y que precisamente, en razón del horror de la ley, no se ha podido jamás llegar a la aplicación de la misma.

A su descuido no escapa solamente aquí la reflexión de que, justamente con esa prescripción, se anula aquel propósito de la seguridad, de la confianza y del crédito, sino también lo que él mismo cita inmediatamente *después*, en un ejemplo de la fallida eficacia de la ley sobre el falso testimonio, a causa de su pena excesiva.

Pero no debe prescindirse de lo que el señor Hugo quiere, al **[45]** sostener que Favorino *no* ha *entendido la ley*, porque cualquier escolar es capaz, por cierto, de entenderla y el mencionado Shylock habría comprendido aún mejor aquella cláusula tan desventajosa para él; por «*entender*» el señor Hugo debió comprender sólo la forma intelectiva que se satisface ante una ley semejante en base a una *buena razón*.

Por lo demás, un filósofo puede confesar sin avergonzarse una incomprensión como la probada allí mismo por Cecilio o Favorino; esto es, que cuando se dice en la ley que sólo un «*jumentum*» y «no una arcera» se debe proporcionar a un enfermo para llevarlo como testigo ante el juez, debe significar no sólo un caballo, sino también un coche o un carro.

Cecilio pudo deducir de esta prescripción legal una prueba más de la perfección y precisión de las leyes antiguas, es decir, que hasta para la declaración de un testigo enfermo ante el juez se extendían las disposiciones, no sólo hasta la distinción entre un caballo y un carro, sino hasta preocuparse de coche y carro, entre uno tapizado y muelle y otro menos cómodo como Cecilio interpreta.

Por lo tanto, se tendría que elegir entre el rigor de aquella ley o la insignificancia de semejantes disposiciones; pero sostener la futilidad de tales cosas, y sobre todo de las doctas aclaraciones de las mismas, constituiría una de las más grandes ofensas a esta y a cualquier otra erudición.

Pero el señor Hugo, en el citado Tratado, llega también a hablar de la *racionalidad* con referencia al Derecho romano, y en esto me ha llamado la

atención lo siguiente: Después que él mismo ha dicho al tratar del *período de tiempo que transcurre desde el origen del Estado hasta las XII Tablas*, en los §§ 38 y 39, «que (en Roma) se tenían muchas necesidades y se estaba constreñido a trabajar, para lo cual se aprovechaban como *auxiliares* —como ocurre entre nosotros— animales de tiro y de carga»; que «el terreno era un alternar de colinas y valles, y que la ciudad estaba sobre un collado», etcétera; cita con la cual, quizás, ha querido alcanzar la significación literal de la idea de Montesquieu, pero que difícilmente se encontrará desarrollado su espíritu…; y luego alega en el § 40 «que la situación *jurídica* estaba muy lejos, todavía, de satisfacer las más *elevadas* exigencias de la *razón*» (completamente exacto: el derecho de familia romano, la esclavitud, etcétera, no satisfacían ni las exigencias más mínimas de la razón); pero, para los siguientes períodos, el señor Hugo se olvida indicar si en algún período y en el cual, el Derecho romano *ha satisfecho las supremas exigencias de la razón*. **[46]**

Sin embargo en el § 289 se dice de los juristas clásicos, en el período del *más alto desenvolvimiento del Derecho romano como ciencia*, «que se ha observado desde hace largo tiempo que los juristas clásicos se habían formado según la Filosofía»; pero «pocos saben (sin embargo, ahora, con las muchas ediciones del libro del señor Hugo lo saben otros más), que no hay ninguna clase de escritores que por rigurosa deducción de los principios merezcan tanto, como los juristas romanos, ser *colocados al lado de los matemáticos*, y por una absoluta conspicua peculiaridad, en el desenvolvimiento de los conceptos, al lado del moderno fundador de la Metafísica (Kant); y este último hecho se comprueba con la *notable circunstancia* de que en ningún escritor se plantean tantas *tricotomías* como en los juristas clásicos y en Kant.»

Aquel ser consecuentes, ensalzado por Leibniz, ciertamente es una cualidad esencial de la Ciencia Jurídica, como la de las Matemáticas y de toda otra ciencia intelectiva; pero ni con la satisfacción de las exigencias racionales ni con la ciencia filosófica tiene algo que ver esa clase de deducción. Pero, además de esto, hay que considerar la *falta de consecuencia rigurosa* de los jurisconsultos romanos y de los pretores como una de las más grandes virtudes, como aquella por la que se apartaron de las

instituciones injustas y abominables, y se vieron constreñidos a imaginar, «callide», vanas distinciones verbales (como llamar «Bonorum possessio» a lo que era, sin embargo, una herencia), y hasta un subterfugio *necio* (y una necedad es, igualmente, la falta de consecuencia) para salvar la letra de las XII Tablas, tal como en virtud de la ficción, ὑπόκρισις el de que una «filia» sea un «filius» (Heinecc. Antip. Rom., lib. I, título II, § 24). Pero es ridículo parangonar a los juristas clásicos con Kant, a causa de algunas divisiones *tricotómicas*, —más aún según los ejemplos citados en el mismo lugar, observación 5.ª— y ver llamada a una semejante cosa desenvolvimiento de los conceptos.

§ 4

El campo del Derecho es, en general, la espiritualidad y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su substancia y su determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu, expresado por sí mismo, como en una segunda naturaleza.

Respecto a la libertad del querer, se puede recordar el viejo método del conocimiento. A saber: se presuponía la noción de la **[47]** Voluntad y se intentaba establecer y extraer de ella una definición de la misma; luego, por el *procedimiento* de la vieja psicología empírica, se aplicaba la llamada *prueba* de que la voluntad es libre, partiendo de las diversas impresiones y de los fenómenos de la conciencia natural —tales como arrepentimiento, culpa y demás— que sólo pueden *explicarse* con la libre voluntad.

Pero, es mucho más cómodo atenerse abreviadamente a esto: que la libertad *es reconocida* como un *hecho* de la conciencia y que se debe *creer* en ella. La deducción de que la voluntad es libre y *qué* es voluntad y libertad, como se ha hecho notar, sólo puede tener lugar en la conexión con el todo. Los fundamentos de esta premisa, esto es, que el Espíritu es, ante todo, *Inteligencia* y que las determinaciones por las que avanza en su desarrollo del *sentimiento* al *pensamiento*, a través de la *representación*, son

el camino para producirse como *voluntad*, que, como el Espíritu práctico en general, es la próxima verdad de la inteligencia, los he expuesto en mi «Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas», y espero poder darles un día un posterior desenvolvimiento.

Tengo tanta más necesidad de contribuir con mi aportación, como espero, al conocimiento profundo de la naturaleza del Espíritu, porque como allí mismo se observa (§ 367, y anot.), no se encuentra fácilmente una ciencia filosófica en tan descuidada y mala situación como la *Ciencia del Espíritu*, que comúnmente se llama *Psicología*.

Respecto a los momentos del concepto de la voluntad —indicados en éste y en los §§ siguientes de esta Introducción—, que son el resultado de aquella premisa, puede recurrirse, por lo demás, para ayudar a la concepción, a la autoconciencia de cada uno. Primeramente, cada uno encontrará en sí el poder de hacer abstracción de todo lo que es y, por lo tanto, precisamente, de determinarse, de poder establecer por sí mismo todo contenido en sí, y tener justamente en la propia conciencia de sí mismo el ejemplo para las demás determinaciones.

§ 5

La *Voluntad encierra: a)* El elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo sobre sí, en la que se resuelve toda limitación, todo contenido existente inmediatamente por la naturaleza, necesidad, apetitos e impulsos, o dado y determinado por cualquier otra cosa; esto es, contiene **[48]** la ilimitada infinitud de la *absoluta abstracción o universalidad*, el puro *pensamiento* de sí mismo.

Aquellos que consideran el pensar *como* una *facultad* peculiar y particular, escindida de la voluntad igualmente como poder peculiar, y, además, reputan al pensar como perjudicial para la voluntad, en especial para la buena voluntad, demuestran inmediatamente que nada saben sobre la naturaleza del querer, observación que sobre el mismo asunto habrá que

hacer muy frecuentemente. Cuando un aspecto de la voluntad, determinado aquí, esto es, *tal absoluta posibilidad de abstraer* de toda determinación en la que Yo me encuentro o que Yo he puesto en mí, el huir de todo contenido como de un límite, es aquello en lo cual la voluntad se determina, o lo que es considerado por la representación como la libertad, constituye la *libertad negativa* o libertad del entendimiento. Es la libertad del vacío, que elevada a forma real y a pasión, esto es, permaneciendo meramente teorética, en religión, se convierte en el fanatismo de la pura contemplación india; pero que si se vuelve a la realidad, en política como en religión, es el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente, la eliminación de los individuos sospechosos de un sistema, como el aniquilamiento de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo, esta voluntad negativa tiene el sentido de su existencia; cree, ciertamente, querer una determinada situación positiva, por ejemplo: la condición de igualdad universal y la vida religiosa universal; pero de hecho no quiere la realidad positiva, porque ésta implica de inmediato alguna ordenación, una especificación, tanto de instituciones como de individuos; pero la especificación y objetiva determinación es aquello, de cuyo aniquilamiento surge la autoconciencia de esa libertad negativa.

Así, lo que cree querer, puede ser para sí solamente una representación abstracta y su realización ser únicamente la furia de la destrucción.

§ 6

β) El Yo es, especialmente, el paso de la indistinta *indeterminación* a la *distinción*, esto es, a la *determinación* y *a establecer* una *determinación* como *contenido* y *objeto*; sea luego este contenido suministrado por la naturaleza o a sí mismo como *determinado*, el Yo *entra en la existencia* en general; es éste el momento absoluto de la *finitud o individualización del Yo*. **[49]**

Este segundo momento de la *determinación* es precisamente *negación*, anonadamiento como el primero, es decir, el anonadamiento de la primera negación abstracta.

Como lo particular se halla contenido generalmente en lo universal, así este segundo momento está ya contenido en el primero y sólo es *establecer* lo que el primero *es ya en sí*. El primer momento, es cuanto primero para sí, no es la verdadera infinitud o universalidad *concreta*, el concepto, sino sólo un algo de determinado, unilateral; vale decir, que porque es la abstracción de toda determinación, no existe él mismo sin determinación, y el existir como algo abstracto, unilateral, constituye su determinación, imperfección y finitud.

La distinción y determinación de los dos momentos citados se encuentran en la filosofía *fichteana*, así como en la *kantiana*·, sólo que, para detenerse en la exposición fichteana, el Yo como ilimitado (primera proposición de la «Teoría de la ciencia» de Fichte) es tomado totalmente como *positivo* (siendo así la universalidad y la *identidad intelectiva)*, de modo que este Yo abstracto *por sí* debe ser lo *verdadero*, y por ello se le agrega después (en la 2.ª proposición), la *limitación*, esto es, la *negatividad* en general, sea como límite exterior dado o como actividad propia del Yo.

Comprender la negación inmanente en lo universal e idéntico, como en el Yo, era el paso posterior que debía dar la filosofía especulativa; una necesidad de la cual no tienen ninguna noción aquellos que no perciben el *dualismo* de la infinitud y de la finitud, ni siquiera como Fichte, en la inmanencia y en la abstracción.

§ 7

γ) La voluntad es la unidad de estos dos momentos: la *particularidad* reflejada en sí y referida, en consecuencia, a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*; la *autodeterminación* del Yo de ponerse en lo *Uno* como negación de sí mismo, en cuanto determinado, limitado; y de quedar *en sí*, esto es, en la propia identidad consigo, en la propia universalidad y de unirse consigo mismo, en la determinación.

El Yo se determina, en cuanto es relación de la negación consigo misma; tal *relación consigo* es indiferente frente a esta

determinación, la reconoce como *suya e ideal*, en cuanto simple *posibilidad*, a la cual no está vinculado (el Yo), sino en lo que es, sólo porque se adapta a ella.

Ésta es la libertad del querer, la cual constituye, así su **[50]** concepto o sustancialidad, su gravedad, como la gravedad constituye la sustancialidad del cuerpo.

Toda autoconciencia se conoce como universal —en cuanto posibilidad de abstraer de cada cosa determinada— y como particular con un determinado objeto, contenido, fin. Estos dos momentos son, sin embargo, abstracciones; lo concreto y lo verdadero (y toda verdad es concreta) es la universalidad, la cual tiene por antítesis lo individual, pero que, por medio de su reflexión en sí, es adecuado a lo universal.

Esta unidad es la *individualidad*; pero ésta, en su contigüidad no es como un *Uno*, como es la individualidad en la representación, sino según su concepto (“Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas), o sea, esta individualidad no es, justamente, otra cosa que el concepto mismo.

Los dos primeros momentos, por los cuales la voluntad puede abstraerse del todo y por los que es también determinada —por medio de sí o de otro — son fácilmente concebidos y aprehendidos, ya que son en sí momentos falsos e intelectivos; pero el tercero, el verdadero y especulativo (y toda verdad en cuanto es aprehendida sólo puede ser pensada especulativamente) es aquel en el cual el entendimiento rehúsa consentir, porque siempre llama ininteligible al concepto. La demostración y la discusión especial de esta interioridad de la especulación, de la infinitud en cuanto negación referida a sí, de esta última fuente originaria de toda actividad, vida y conciencia, pertenece a la Lógica, en cuanto filosofía puramente especulativa. Aquí sólo se puede hacer notar aún que cuando se dice: la voluntad es universal, la voluntad se determina, se representa la voluntad ya como sujeto presupuesto o como substrato; pero ella no es conclusión y universalidad antes de determinarse y antes de la eliminación e idealización de esa determinación, sino que es voluntad en cuanto actividad que se concilia en sí[14] y como reversión a sí.

§ 8

La ulterior determinación de la *especificación* (§ 6) constituye la distinción de las formas de la voluntad; a) En cuanto a la determinación es la antítesis formal de *subjetivo* y objetivo, como existencia externa, inmediata, es la voluntad formal como autoconciencia que encuentra un mundo externo; **[51]** y en cuanto individualidad restituida en sí en la determinación es el proceso de *trasponer en la objetividad el fin subjetivo* con la intervención de la actividad y de un medio.

En el espíritu, tal como éste es en sí y por sí, en el que la determinación es simplemente la suya y verdadera (Enciclop., § 414[15]), la relación de la conciencia constituye sólo el lado fenoménico de la voluntad, la cual aquí no es ya considerada por sí.

§ 9

b) En tanto las determinaciones volitivas son propias de la voluntad, reflejada su individualización en sí y en general, son *contenidos*. Este contenido, como contenido de la voluntad lo es según la forma indicada en a): en parte, fin interno o subjetivo, representado en el querer; y en parte, fin realizado, efectuado por intermedio de la actividad trasponente de lo subjetivo en la objetividad.

§ 10

Este contenido o la determinación volitiva diferenciada, es, ante todo, inmediato. De este modo la voluntad es libre sólo *en sí, o* para nosotros, o es, en general, la voluntad *en su concepto*.

Solamente, cuando la voluntad se posee a sí misma, *es por sí misma* lo que es *en sí misma*.

La finitud, según tal determinación, consiste en que lo que es alguna cosa *en sí*, o según su concepto, es una existencia o apariencia distinta de lo que es *por sí*; por ejemplo: la abstracta exterioridad recíproca de la naturaleza es *en sí* el espacio; pero *por sí* el tiempo.

Acerca de esto son de advertir dos cosas: la primera que por ser lo verdadero sólo una idea, si se toma un objeto o una determinación sólo como es *en sí* o en el concepto, no se la tiene todavía en su realidad; en segundo lugar que una cosa determinada existe, tal como es en cuanto *concepto o en sí y* esta existencia es un aspecto particular del objeto (como antes el espacio), y la separación del *ser en sí* y *por sí*, la cual existe en la finitud, constituye **[52]** al mismo tiempo la mera *existencia* o *apariencia* (como se notará luego, en un ejemplo, en la voluntad natural y en el derecho formal, etcétera). El entendimiento permanece en el simple *ser en sí y* según este ser en sí, llama a la libertad «facultad», ya que ella es de este modo, efectivamente, sólo *posibilidad*. Pero el entendimiento presume esta determinación de la libertad como absoluta y perenne y considera la relación con lo que ella quiere —en general con su realidad— sólo como una *aplicación* a una materia dada que no pertenece a la esencia misma de la libertad. De ese modo, el entendimiento sólo trata con lo abstracto, no con la Idea y con la verdad de la libertad.

§ 11

La *voluntad libre* sólo *en sí* es la *voluntad inmediata o natural*. Las determinaciones de la diferencia que el concepto autodeterminante pone en la voluntad, aparecen en la voluntad inmediata como un contenido existente directamente; son los *estímulos, los deseos, las inclinaciones*, con los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. Este contenido, con las determinaciones ulteriores deriva, por cierto, de la racionalidad del

querer y es, así, racional en sí; pero vertido[16] en tal forma de la contigüidad, no existe aún en la forma de la racionalidad. Este contenido es, por cierto, *para mí*, «el mío en absoluto», pero esta forma y aquel contenido son todavía distintos y la voluntad es por eso, *en sí*, voluntad *finita*.

La psicología empírica enumera y describe estos estímulos e inclinaciones y las necesidades que se fundan en ellos, como los encuentra o presume encontrarlos en la sensación, e intenta clasificar en la forma corriente este material tal como existe. De la *objetividad* de estos estímulos y de cómo ella es en su realidad sin la forma de la irracionalidad, de la cual es impulso y así, de cómo esté constituida en su existencia, ha de tratarse más adelante.

§ 12

El sistema de este contenido, tal como se encuentra inmediatamente en la voluntad, es sólo como cantidad y multiplicidad de instintos, cada uno de los cuales es, en *absoluto*, **[53]** mío entre los otros y, al mismo tiempo, un algo universal e indeterminado, que tiene varios objetos y maneras de satisfacción. Por el hecho de que la voluntad, en esta doble indeterminación, se da la forma de la *individualidad* (§ 7), es determinante y sólo en cuanto voluntad decidida, es voluntad real en absoluto.

En lugar de la palabra (*Decidir*[17]) algo, es decir, eliminar la Indeterminación en la cual tanto el uno como el otro contenido son sólo posibles, nuestra lengua tiene, también, la expresión: *resolverse*[18], ya que la indeterminación —como un algo de neutralidad pero infinitamente fecundado y germen originario de toda existencia— contiene en sí las determinaciones y los fines y sólo de sí los produce.

§ 13

Con la decisión, la voluntad se pone como voluntad de un individuo determinado y que se distingue por sí, frente a otro. Pero, además de esta finitud como conciencia (§ 8), la voluntad inmediata es formal, en razón de la diferencia entre su forma y su contenido (§ 11); le pertenece sólo la *decisión abstracta* como tal, y el contenido no es, todavía, el contenido y la obra de su libertad.

Para la inteligencia, en cuanto *pensante*, el objeto y el contenido permanecen como *algo universal* y ella misma se comporta como actividad universal. Lo *universal* tiene en la voluntad esencialmente el significado de lo mío, como individualidad, y en la voluntad inmediata, esto es formal, el significado de la individualidad abstracta no penetrada aún de su libre universalidad. En la voluntad, por consiguiente, tiene principio la *particular* finitud de la inteligencia, y sólo porque la voluntad se eleva de nuevo al pensamiento y da a sus fines la inmanente universalidad, anula la diferencia de la forma y del contenido y se vuelve voluntad objetiva, Infinita.

Poco entienden, en consecuencia, de la naturaleza del pensar y del querer aquellos que piensan que el hombre es infinito en la voluntad, pero en el pensamiento, o verdaderamente en la razón, **[54]** limitado. En tanto que pensar y querer son aún distintos, la verdad es más bien lo contrario y la razón pensante, como voluntad, es esto: resolverse a la *finitud*.

§ 14

La voluntad finita —en cuanto *Yo infinito* que se refleja *en sí* sólo del lado de la forma y que es *en sí mismo* (§ 5)— supera al contenido y a los diversos estímulos, así como a las diversas clases de realización y satisfacción de éstos; pero al mismo tiempo, el *Yo* —como infinito, sólo formalmente— está ligado a ese contenido, como a las determinaciones de su naturaleza y de su realidad externa. Sin embargo, como indeterminado, no está ligado a este o aquel contenido (§§ 6 y 11). El contenido, en consecuencia, para la

reflexión del Yo sobre sí, es sólo una posibilidad de ser o, también, no ser mío, y el Yo es la *posibilidad* de determinarse por este u otro contenido, de escoger entre estas determinaciones, que a este respecto son externas para el Yo mismo.

§ 15

La libertad de la voluntad, según esta determinación, es *arbitrio*, en el cual están contenidas estas dos cosas: la reflexión libre, que abastece todo, y la dependencia del contenido y de la materia, considerados interna o externamente. Mientras este contenido necesario en sí como fin es, a la vez, determinado como posible frente a aquella reflexión, el arbitrio es la *contingencia* en cuanto voluntad.

La noción más común que se tiene de la libertad es la del *arbitrio*, el paso medio de la reflexión entre la voluntad como determinada simplemente por los impulsos naturales y la voluntad libre *en sí* y *por sí*. Cuando se oye decir que la libertad es, sobre todo, poder *hacer lo que se quiere*[19], puede ser considerada tal excepción como falta absoluta en la formación del pensamiento, en el cual aún no se encuentra indicio alguno de lo que es la voluntad libre en sí y para sí, Derecho, Ética, etcétera. La reflexión —la universalidad y la unidad formal de la autoconciencia— es la certeza *abstracta* **[55]** del querer con respecto a la propia libertad; pero, no es todavía la *verdad* de ésta porque no se tiene aún a sí misma como contenido y fin. El lado subjetivo es, por consiguiente, distinto del objetivo y el contenido de esta autodeterminación permanece, también, solamente algo finito. El arbitrio, en vez de ser la voluntad en su verdad, es, más bien, la voluntad como *contradicción*.

En la polémica desarrollada en la época de la *metafísica wolfiana*[20] acerca de si la voluntad es realmente libre o si el conocimiento de su libertad es sólo un engaño, era el arbitrio lo que se tenía ante los ojos. Con razón, el determinismo ha opuesto a la certeza de aquella autodeterminación

abstracta el contenido, que como «algo dado» no está comprendido en aquella certeza, sino que le viene desde el exterior, bien sea este exterior el estímulo, la representación o, en general, la conciencia plena —en cualquier forma— de modo que el contenido no es la peculiaridad de la actividad autodeterminante como tal.

En consecuencia, siendo inmanente en el arbitrio sólo el elemento formal de la libre autodeterminación, pero siendo el otro elemento un algo determinado, el arbitrio, si debe ser libertad, ciertamente, puede ser llamado *ilusión*. La *libertad* en toda la filosofía de la reflexión[21] —como en la *kantiana* y después en la completa banalización de ésta por Fries— no es otra cosa que aquella autoactividad normal[22].

§ 16

La voluntad puede, justamente, renunciar de nuevo (§ 5) a la cosa escogida en la resolución (§ 14). Pero con esta posibilidad de sobrepasar continuamente todo contenido que sustituye hasta el infinito, la voluntad no sale de la finitud, porque cada contenido, precisamente, es distinto de la forma, es un algo finito; y lo opuesto a la determinación, la indeterminación —irresolución o abstracción— es sólo otro momento igualmente unilateral. **[56]**

§ 17

La contradicción que es el arbitrio, como *dialéctica* de los estímulos y de los impulsos, tiene la apariencia de que aquéllos se perturban recíprocamente y que la satisfacción del uno exige la subordinación o el sacrificio de la satisfacción del otro; y, siendo el impulso solamente simple tendencia de su determinación y no teniendo, por lo tanto, en sí mismo la medida, este determinar que subordina y sacrifica es la resolución contingente del capricho, que en esto procede con intelecto calculador acerca de con qué estímulo

se puede sacar mayor satisfacción o puede servirse de cualquier otra consideración que le plazca.

§ 18

Respecto a la *valoración* de los estímulos, la dialéctica tiene la apariencia de que las determinaciones de la voluntad inmediata, en cuanto *inmanentes* y, en consecuencia, *positivas, son buenas; así hombre, significa bueno por naturaleza*.

Pero, en tanto son determinaciones naturales, contrarias, por consiguiente, al concepto del espíritu en general y a la libertad, son *negativas* y deben extirparse; así, *hombre* significa *malo por naturaleza*. El elemento que decide por la una o por la otra aserción es, desde este punto de vista, igualmente el arbitrio subjetivo.

§ 19

En la exigencia de la *purificación de los estímulos* radica la concepción general de que aquéllos son liberados de la forma de su inmediata determinación natural, de lo subjetivo y de lo contingente del *contenido*, y *devueltos* a su esencia sustancial. La verdad de esta exigencia indeterminada es que los impulsos son como el sistema racional de la determinación volitiva; entenderlo así, partiendo del concepto, es el contenido de la Ciencia del Derecho.

El contenido de esta ciencia puede ser expuesto según todos sus momentos particulares, por ejemplo: derecho, propiedad, moralidad, **[57]** familia, Estado, etcétera, en esta forma: que el hombre *tenga*, por naturaleza el «*impulso*» *para el derecho, la propiedad, la moralidad*, y del mismo modo el instinto para el amor de la familia y para la sociabilidad. Si, en vez de esta forma de la psicología empírica, se quiere tener aristocráticamente

una forma filosófica (en conformidad con lo que se ha hecho notar precedentemente, en los tiempos modernos ha valido y vale, todavía, para la filosofía), aquélla se obtiene *sin mayor esfuerzo*, con decir que el hombre encuentra en sí, como *hecho de la propia conciencia*, el querer el derecho, la propiedad y el Estado, etcétera. Ulteriormente intervendrá otra forma del mismo contenido que aquí aparece con aspecto de impulsos, es decir, la de los *deberes*.

§ 20

La reflexión que se relaciona con los impulsos, en tanto los representa, los calcula, los compara entre ellos y después con sus medios, sus consecuencias, y con una totalidad de la satisfacción —con la felicidad—, lleva la universalidad formal a esa materia y la purifica exteriormente de su rudeza y barbarie. Este promover la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la formación mental[23] (cfr. § 187).

§ 21

Pero la verdad de esta universalidad formal, indeterminada por sí, y que encuentra su determinación en aquella materia, es la *universalidad* que se *determina a sí misma*, la *voluntad*, la *libertad*. En cuanto la voluntad tiene por contenido, objeto y fin, a la universalidad, a sí misma como forma infinita, es no sólo la voluntad libre en sí, sino, precisamente, la voluntad libre por *sí*, la verdadera Idea.

La autoconciencia de la voluntad, en cuanto deseo o instinto, es sensitiva, así como lo sensitivo designa en general la exterioridad y, en consecuencia, «el estar fuera de sí» de la autoconciencia. La voluntad *reflexiva* tiene dos momentos, el sensitivo y la universalidad pensante; la voluntad que *es en sí* y *por sí* tiene por objeto la voluntad misma como tal,

y, a sí misma, en su pura universalidad, la cual es precisamente esto: que la *contigüidad* de la naturalidad [58] y la *'particularidad*, —donde precisamente la naturaleza es afectada en tanto es producida por la reflexión —, son absorbidas en ella.

Pero esta absorción y elevación a lo universal es lo que se llama actividad del *pensamiento*. La autoconciencia purifica y eleva su objeto, contenido y fin hasta esa universalidad y lo efectúa como *pensamiento* que se realiza en la voluntad. Éste es *el punto en el que aparece claramente* que la voluntad sólo como *inteligencia pensante* es voluntad verdadera y libre. El esclavo no conoce su esencia, su infinitud, su libertad; no se conoce como esencia y como no sabe lo que es, no piensa en sí mismo. Esta autoconciencia, que se comprende en el pensamiento en cuanto esencia, y por eso, abandona, precisamente, lo falso y lo contingente, constituye el principio del Derecho, de la moralidad y de toda ética. Aquellos que hablan filosóficamente del derecho, de la moralidad, de la ética y quieren excluir de ello al pensamiento, y se remiten al sentimiento, al corazón, al ánimo y a la inspiración, expresan con esto la profundísima abyección en que han caído el pensamiento y la ciencia, ya que así hundida la Ciencia en la desesperanza de sí y en el máximo abatimiento, se instituye como principio a la barbarie y a la irreflexión, y, por lo tanto, si la cuestión dependiese de ella, despojaría al hombre de toda verdad, valor y mérito.

§ 22

La voluntad que es *en sí* y *per sí*, es verdaderamente infinita, porque *su objeto es ella misma* y, por lo tanto, el objeto no es para ella *otra cosa, ni un límite* sino que es, al contrario, *la voluntad vuelta a sí*. Por otra parte, no es simple posibilidad, disposición, *poder* (potencia), sino lo *real infinito* (infinitum actu), ya que la existencia del *concepto*, o su objetiva exterioridad, es la interioridad misma.

Cuando se habla, por consiguiente, sólo de la voluntad libre como tal, sin la determinación de que ella es la voluntad *en sí* y *por sí*, sólo se habla de la *aptitud* para la libertad, o de la voluntad natural y finita, y, precisamente, por eso —a pesar de la palabra y de la intención—, no de la voluntad libre.

Porque el entendimiento toma lo infinito sólo como negativo; por consiguiente, como un *allende*, y cree tributarle tanto más honor cuanto más lo empuja de sí y lo aleja de sí, a larga distancia, como a un extraño. Lo verdaderamente infinito tiene realidad y actualidad en la voluntad libre; ella misma es esta Idea actual en sí. **[59]**

§ 23

La voluntad reside simplemente en sí misma, sólo en esta libertad, porque ella no se refiere a ninguna otra cosa, sino *a sí* misma; del mismo modo que desaparece, por consiguiente, toda relación de *dependencia* de cualquier otra cosa. La voluntad es verdadera, o más bien, es la verdad misma, porque su determinación consiste en el ser, en su *existencia*, esto es, frente a sí misma, y éste es *su concepto*·, o bien, el concepto puro considera la intuición de *sí* mismo como su fin y realidad.

§ 24

La voluntad *es universal* porque en ella se anula toda limitación y toda individualidad particular, como las que se dan, únicamente, en la diferencia del concepto y su objeto o contenido; o bien, según otra forma, en la distinción de su *ser subjetivo por sí* y *de su ser en sí*; de *su individualidad exclusiva y determinante* y *de su universalidad misma*.

Las diversas determinaciones de la *universalidad* se dan en la Lógica (V. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, §§ 118-126)[24]. En esta

expresión se presenta al pensamiento, antes que todo, la *universalidad abstracta y externa*. Pero tal como ella ha sido determinada aquí, en la universalidad que *es en sí* y *por sí*, no ha de pensarse ni en la universalidad de la reflexión —la comunidad o la totalidad—, ni en la universalidad abstracta, que por otro lado está fuera de lo individual, y que es la abstracta identidad intelectual (§ 6).

La universalidad concreta *en sí* —la que también es *por sí*—·, es la sustancia, la especie inmanente o la idea inmanente de la autoconciencia; el concepto de la voluntad libre, como lo universal que *trasciende* su objeto y lo «penetra» con su *determinación*, que en ella es idéntico a sí. Lo universal —que *es en sí y para sí*—, es lo que se llama la *racionalidad* y que sólo puede ser aprehendido de esta manera especulativa.

§ 25

Respecto a la voluntad se llama *subjetivo* en general al punto de vista de su autoconciencia, de la individualidad **[60]** (§ 7), a diferencia de su concepto que *es en sí*; por lo tanto, se designa su *subjetividad; α)* a la *forma pura*, a la *unidad absoluta* de la autoconciencia consigo misma, en la que ella, en cuanto Yo = Yo, es una simple existencia en sí misma, interna y *abstracta* —la pura certeza de sí misma, distinta de la *verdad; β*) a la *particularidad* de la voluntad, como capricho y como contenido accidental de fines, cualesquiera que éstos sean; *γ)* por último y con preferencia, a la *forma unilateral* (§ 8), en tanto la *cosa querida* —sea cual fuere su contenido—, es solamente un contenido de la autoconciencia y un fin irrealizado.

§ 26

La voluntad, *α)* en tanto se considera a sí misma para su determinación y esta última es verdadera y conforme a su objeto,

constituye la voluntad *simplemente objetiva; β*) empero, la voluntad *objetiva, privada* de la *forma infinita* de la autoconciencia, es la voluntad sumergida en su *objeto* o en su *situación* —sea cual fuere su contenido—, la voluntad infantilmente ética[25], como la esclava, la superstición, etc.; *γ) la objetividad,* en fin, es la forma unilateral, antítesis de la determinación subjetiva de la voluntad; en consecuencia, la contigüidad de la existencia como existencia *exterior*; en este sentido, solamente con la realización de sus fines, la voluntad viene a ser *objetiva*.

Estas determinaciones lógicas de subjetividad y objetividad han sido expuestas aquí de manera especial con el decidido propósito de indicar expresamente respecto de ellas —ya que en lo sucesivo serán empleadas a menudo—, que, como ocurre a otras distinciones y determinaciones antitéticas de la reflexión, es fácil confundirse y pasar de un extremo a su contrario, a causa de su afinidad y de su naturaleza dialéctica. No obstante, en otras determinaciones antitéticas permanece firme su significado para la representación y el intelecto, siendo además su identidad algo *Interno*. Por el contrario, en la voluntad tales antítesis que deben ser abstractas y simultáneamente determinaciones de la voluntad (la que sólo puede ser conocida en cuanto cosa concreta), aquellas antítesis llevan en **[61]** sí mismas a ésta (la voluntad), su identidad y la confusión de sus significados, confusión que aparece inconscientemente en el entendimiento. De este modo, la voluntad, en cuanto libertad que *es en sí*, es la misma subjetividad y ésta, por lo tanto, que es el concepto de la voluntad, es también antítesis de la objetividad. Empero, involucrada en esta antítesis la voluntad en el objeto, ya no es *en sí* y su finitud no es igualmente subjetiva, etcétera.

Por consiguiente, qué cosa deben significar más adelante la subjetividad o la objetividad del querer, deberá deducirse en cada caso de la conexión que guarda su posición con la totalidad.

§ 27

La determinación absoluta, o si se quiere, el impulso absoluto del espíritu libre (§ 21) hacia su propia libertad como objetivo —tanto en el sentido de que la libertad sea como sistema racional de sí misma, cuanto en el sentido de que este sistema sea la realidad inmediata (§ 26)— es, en general, la *misma voluntad libre que anhela la propia libertad*, a fin de ser *por sí* como idea lo que la voluntad *es en sí*, en lo que consiste el *concepto* abstracto de la Idea de la voluntad.

§ 28

La actividad de la voluntad resolviendo la contradicción entre subjetividad y objetividad, llevando sus fines desde aquella determinación a ésta y permaneciendo, a la vez, en sí, en la objetividad —aparte del modo formal de la conciencia (§ 8) en que la objetividad es sólo como realidad inmediata—, es el *desarrollo esencial* del contenido sustancial de la Idea (§ 21); desarrollo en el cual el concepto determina la idea, *al principio ella misma abstracta*, como totalidad de su sistema y que, en cuanto sustancia independiente de la antítesis de un fin meramente subjetivo y de su realización, es la *misma* en ambas formas. **[62]**

§ 29

Una existencia en absoluto, que sea existencia de la *voluntad libre constituye el derecho*[26]. Por consiguiente, el derecho es, en general, la libertad, en cuanto Idea.

La determinación de Kant (Kant, Rechtslehre, Einleit — Teoría del Derecho, Introducción) generalmente aceptada y en la cual el momento principal es: «la limitación de mi libertad o de mi arbitrio, para que pueda coexistir con el arbitrio de cada uno según una ley universal», sostiene sólo

en parte una determinación *negativa*, la de la alimentación y, en parte, el elemento positivo, la ley universal o también llamada racional, la coincidencia del arbitrio del uno con el arbitrio del otro, reduciéndose por lo tanto la mencionada afirmación kantiana a la conocida identidad formal y al principio de contradicción.

La citada definición del derecho contiene la opinión, difundida especialmente después de Rousseau[27], según la cual el querer, no en tanto es racional en sí y para sí, sino como voluntad de cada uno en su arbitrio particular, y el espíritu, no en tanto es espíritu *verdadero*, sino como individualidad *singular*, deben ser el fundamento sustancial y el primer principio. Según este principio —una vez aceptado— lo racional puede aparecer, ciertamente, sólo como limitativo para esta libertad, como también, no en cuanto racionalidad inmanente, sino sólo como universal externo y formal.

Este punto de vista está desprovisto, justamente, de todo pensamiento especulativo y ha sido rechazado por el concepto filosófico, en cuanto que ha producido fenómenos en los cerebros y en la realidad, cuyo horror sólo tiene un paralelo con la superficialidad del pensamiento en el cual se fundaba[28].

§ 30

El Derecho es *algo sagrado en general*, sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero *el formalismo* del Derecho (y por consecuencia, del deber), nace de la diferencia en el desenvolvimiento del concepto de libertad. Frente al Derecho más formal —esto **[63]** es, más *abstracto*, y, en consecuencia, más limitado—, la esfera o el grado del espíritu en el cual éste ha llevado en sí a determinación y realidad a los otros momentos contenidos en su Idea, como momentos *más concretos* y en sí más ricos y verdaderamente

universales, tiene también, precisamente por eso, un Derecho más elevado.

Cada grado en el desenvolvimiento de la Idea de libertad tiene su propio y peculiar Derecho, porque es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones particulares. Cuando se habla de la antítesis de la Moralidad, de la Ética, frente al *Derecho*, se entiende por Derecho sólo al primero, el Derecho formal de mi personalidad abstracta.

La Moralidad, la Ética, el Interés público, es cada uno un Derecho peculiar, puesto que cada uno de estos aspectos es determinación y existencia de la libertad. Sólo pueden entrar en colisión cuando se encuentran en la misma línea como tales Derechos; si el punto de vista moral del espíritu no fuese también un Derecho —es decir, la libertad en una de sus formas—, no podría, de ninguna manera, entrar en colisión con el Derecho de la personalidad o con otro cualquiera, ya que tal Derecho contiene en sí el concepto de libertad, la suprema determinación del espíritu, frente a la cual todo lo demás es algo insustancial. Pero la colisión contiene, a la vez, otro momento: el de ser limitada y, por consiguiente, también, que cada Derecho está subordinado al otro; sólo el Derecho del espíritu del mundo es ilimitadamente absoluto.

§ 31

El método, se presupone también por la Lógica, lo mismo que en el saber; el concepto se desarrolla por sí mismo y es sólo una progresión y producción *inmanente* de sus determinaciones, con tal de que dicha progresión no sea únicamente resultado de la seguridad de que hay distintas relaciones y de la aplicación posterior de lo Universal a una tal materia tomada arbitrariamente.

Al principio motor del concepto, no sólo como disolvente, sino también productivo de la especificación de lo universal, yo lo llamo *Dialéctica* —en consecuencia Dialéctica, no en el sentido de que ella disuelva, enrede y lleve aquí y allá un objeto, un principio dado en general al sentimiento o a

la conciencia inmediata y trate sólo con la deducción de su opuesto—, manera negativa tal como aparece **[64]** frecuentemente, también, en Platón[29]. Esta dialéctica negativa puede considerar como resultado final lo opuesto de una concepción, o la contradicción decidida de sí misma —como el antiguo escepticismo—; o también, pobremente, una *aproximación a la verdad*, que es la moderna imperfección. La más alta Dialéctica del concepto es producir y concebir la determinación —no como oposición y límite simplemente—, sino comprender y producir por sí misma el contenido y el resultado positivos, en cuanto mediante ese proceso únicamente ella es *desarrollo* y progreso *inmanente*. Esta dialéctica no es, pues, la actividad *externa* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y sus frutos. De este desenvolvimiento de la Idea, en cuanto actividad propia de la misma razón, el pensamiento como subjetivo sólo es espectador, sin añadir nada de su parte. Considerar algo racionalmente, no significa traer la razón al objeto desde fuera y elaborarlo con ella, sino, significa que el objeto es, por sí mismo, racional; aquí es el espíritu en su libertad de culminación suprema de la razón autoconsciente, la que se da realidad y se crea como mundo existente: la ciencia sólo tiene la tarea de llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.

§ 32

Las *determinaciones*, en el desenvolvimiento del concepto, son también, por una parte, conceptos; por otra, ya que el concepto es esencialmente como Idea, tiene la forma de la existencia y la serie de los conceptos que resultan es, por lo tanto y simultáneamente, una serie de *formaciones*; de este modo deben ser consideradas las determinaciones en la Ciencia.

En sentido especulativo la *manera de existir* de un concepto y su determinación, constituyen una sola y misma cosa. Empero, debe advertirse que los momentos, cuyo resultado es una forma determinada ulteriormente, preceden a éste como determinaciones conceptuales en el desenvolvimiento científico de la Idea, pero no lo preceden, en cuanto formaciones, en el

desarrollo temporal. Así la Idea determinada como familia presupone las determinaciones conceptuales cuyo resultado se presentará de inmediato. Pero el hecho de que estas presunciones internas existan también por sí, como *formaciones*, como Derecho de Propiedad, contrato, moralidad, etcétera, constituye el otro aspecto del desenvolvimiento, que sólo en una civilización altamente lograda llega a esta existencia peculiarmente conformada de sus momentos.

DIVISIÓN

[65]

§ 33

Según la gradación en el desenvolvimiento de la Idea de la voluntad libre en sí y por sí, la voluntad es:

A) *Inmediata*; su concepto es, por consiguiente, abstracto —la personalidad—, y su existencia es una cosa inmediata y externa—, la esfera del *Derecho abstracto o formal*.

B) La Voluntad refleja en sí, desde existencia exterior, como *individualidad subjetiva*, determinada frente a lo *universal*, este último sólo parcialmente en su aspecto de interioridad, y el Bien asimismo parcialmente en su carácter de exterioridad, el mundo existente, y ambos aspectos parciales *recíprocamente mediatizados*; la Idea en su desunión o existencia *particular, él Derecho de la voluntad subjetiva* en relación con el *Derecho del Mundo* y el *Derecho de la Idea*, que es, a pesar de ello y sólo en sí misma, *la esfera de la Moralidad*.

C) *La unidad y la verdad* de estos dos momentos abstractos — la Idea pensada del Bien, realizada en la voluntad que se refleja en sí y en el mundo exterior; de modo que la libertad, como substancia existe no tanto como realidad y accesible, cuanto como voluntad

objetiva—; la Idea en su existencia universal en sí y para sí; la *Ética*.

La sustancia ética es, igualmente:

a) Espíritu natural —la familia.

b) En su *desunión y apariencia*; —*la sociedad civil*.

c) El *Estado*, precisamente, en cuanto libertad universal y objetiva, en la libre autonomía de la voluntad individual; el Estado, que como espíritu real y orgánico, *α)* de un pueblo, *β)* a través de las relaciones de los específicos espíritus nacionales, *γ)* se realiza y se manifiesta en la *Historia Universal* como espíritu universal del mundo. El Derecho del Estado es el *supremo*.

Que una cosa o contenido —que sólo se da según su *concepto* o tal como *es en sí*—, tenga el aspecto de la *contigüidad* o del *ser*, está presupuesto en la Lógica especulativa; pero cosa distinta es **[66]** el concepto que es para si en la *forma del concepto*, pues éste no *es* ya un algo inmediato.

Igualmente se presupone el principio que establece la división. La división puede ser, también, considerada como predeclaración *histórica* de las partes, puesto que los diferentes grados deben producirse a sí mismos desde la naturaleza del contenido, como momentos del desarrollo de la Idea. Una división filosófica, en general, no es exterior, no es una clasificación externa de una materia dada, hecha según uno o más criterios de división aceptados, sino que es la distinción inmanente del concepto mismo. *Moralidad* y *Ética*, que comúnmente valen como sinónimos, son tomados aquí con un sentido esencialmente distinto. Sin embargo, también la representación parece distinguirlas; las expresiones lingüísticas kantianas se sirven con preferencia del término *moralidad*[30], del mismo modo que los principios prácticos de esa filosofía se limitan únicamente a este concepto y vuelven hasta imposible el punto de vista de la Ética; más bien, hasta la aniquilan y la desdeñan, expresamente. Pero, aunque Moralidad y Ética, de acuerdo a su etimología, fueran sinónimas, esto no impediría servirse de estas distintas palabras para conceptos distintos.

PRIMERA PARTE
EL DERECHO ABSTRACTO

[67]

§ 34

La voluntad libre en sí y por sí, así como lo es en su concepto abstracto, es en la determinación de la *contigüidad*. Según ésta, ella es su efectividad negativa frente a la realidad y se refiere sólo abstractamente a sí, —es en sí *voluntad individual de un sujeto*. Según el momento de la *particularidad* de la voluntad, ella tiene un posterior contenido de fines determinados y, como *individualidad que excluye*, tiene, a la vez, a ese contenido ante sí como un mundo externo, representado inmediatamente.

§ 35

La *universalidad* de esa libre voluntad por sí, es lo formal, consciente de sí, sin embargo sin contenido, mera referencia a sí en la propia individualidad; es el sujeto como *persona*.

En la *personalidad* se encuentra el hecho de que Yo, como tal, determinado y finito plenamente en todos los aspectos (en el arbitrio íntimo, en el impulso y en el deseo, del mismo modo que en el inmediato existir exterior) soy, sin embargo, meramente una

pura referencia a mí, y en la finitud me reconozco como *infinito, universal y libre*.

La personalidad sólo tiene comienzo aquí, en cuanto el sujeto tiene no sólo una autoconciencia de sí en general, como concreto, determinado de algún modo, sino más bien una autoconciencia de sí, como Yo completamente abstracto y en el cual toda limitación concreta y toda validez se niega y no tienen ningún valor.

Por lo tanto, en la personalidad existe la noción de sí mismo como *objeto*, pero como objeto elevado por el pensar a la mera infinitud, y por ello, como objeto puramente idéntico a sí mismo. Individuos y pueblos no tienen aún personalidad, en cuanto no han alcanzado todavía ese puro pensar y saber de sí mismos. **[68]**

El Espíritu, que es en sí y por sí, se distingue del Espíritu fenoménico, porque en la determinación misma en la que éste es solo *autoconciencia* —conciencia de sí, pero sólo según la voluntad natural y las oposiciones aún externas de ella—; el Espíritu tiene como objeto y fin a sí mismo, como Yo abstracto, esto es, libre, y de esa manera *es persona*. (*Fenomenología del Espíritu*, Bemberg y Würzburg, 1807, pág 101 s. y *Enciclopedia*, edic. *Claridad*, Buenos Aires, 1944 y en la traduc. Croce, pág. 379).

§ 36

1) La personalidad encierra, en general, la capacidad jurídica y constituye el concepto y la base también abstracta del derecho abstracto y por ello, *formal*. La norma jurídica es, por lo tanto: «*se personifica y respeta a los demás como personas*».

§ 37

2) La *particularidad* de la voluntad es, en verdad, un momento de la total conciencia de la voluntad (§ 34), pero todavía no está contenida en la personalidad abstracta, como tal. Por lo tanto, ella

existe ciertamente, pero como deseo, necesidad, impulso, voluntad accidental, etcétera, distinta aún de la personalidad de la determinación de la libertad. En el Derecho formal no importa el interés particular, mi utilidad o mi beneficio —tanto menos la causa especial determinante de mi voluntad, el juicio y la intención.

§ 38

Con referencia al acto concreto y a las relaciones morales y éticas, frente a su posterior contenido, el Derecho abstracto sólo constituye una *posibilidad*·, por eso, la prescripción jurídica únicamente es *facultad* o licitud.

La necesidad de este Derecho, en base de su abstracción, se limita a la *prohibición*·, no *perjudicar* la personalidad y lo que le atañe. Por ello sólo son *prohibiciones jurídicas* y la forma afirmativa de las normas jurídicas debe tomar como base a la *prohibición* de acuerdo a su contenido último. **[69]**

§ 39

3) La individualidad determinante e *inmediata* de la persona se vincula a una naturaleza dada frente a la cual está la personalidad de la voluntad en cuanto *subjetiva*; pero para ésta en sí, infinita y universal, la limitación de ser únicamente subjetiva es *nula* y contradictoria. Ella es lo que es capaz para anular a aquélla y darse una realidad, o, lo que es lo mismo, de apropiarse aquella existencia.

§ 40

El Derecho, primeramente, es la existencia inmediata que la libertad se concede, de manera directa.

a) Posesión, que es *Propiedad·*, aquí la libertad es la de la voluntad abstracta *en general*, o precisamente por eso, de persona singular, que sólo está en relación consigo;

b) La *persona* que se distingue a sí misma, por sí misma, se relaciona con *otra persona*; es decir, entrambas sólo como propietarias tienen existencia la una para la otra. Por medio del contrato la respectiva identidad, que es en sí, adquiere existencia con transferencia de la propiedad del uno a la del otro, con voluntad común y conservación de su derecho;

c) La voluntad en cuanto está (a) en su relación consigo, no distinta de otra persona (b), sino en sí misma es, como voluntad particular, diversa de sí, como *es en sí* y *por sí*, y opuesta; así tiene lugar lo *injusto* y el *delito*.

La división del Derecho, en Derecho de las personas, de las cosas y Derecho de las acciones, así como las otras múltiples divisiones semejantes, tiene, ante todo, el fin de conducir la multiplicación de la presente materia inorgánica hacia un orden externo.

En esta división existe, especialmente, la confusión de mezclar resueltamente, Derechos que tienen por su presuposición relaciones sustanciales, como familia y Estado, con Derechos que se refieren a la simple personalidad abstracta. A este desorden corresponde la división kantiana[31], por otra parte hoy aceptada, en *Derechos reales, Personales y Personales de tipo real*[32]. Evidenciar la sinuosidad e irracionalidad de la división en *Derecho de las personas* [70] *y de las cosas*, que es el fundamento del Derecho Romano[33], (el Derecho de las acciones considera la tutela del Derecho y no corresponde a este orden), conduciría demasiado lejos. Aquí ya aparece evidente que únicamente la *personalidad* da derecho a las *cosas y* que, por consiguiente, el Derecho personal es esencialmente *Derecho de las cosas*; cosa, en el sentido universal, como extrínseca a la

libertad, en general, y a la cual pertenece, también, mi cuerpo y mi vida. Este *Derecho de las cosas es el* Derecho de la *personalidad como tal*. Para el derecho romano, en el referido derecho de las personas, antes que todo, el hombre considerado como un cierto *statu*, debe ser una *persona*. (Heinecci Elem. Iur. Civ., § LXXV); por consiguiente, en el Derecho Romano hasta la *personalidad misma*, frente a la esclavitud, es únicamente *un estado, una condición*.

La materia del Derecho Romano de las personas, a excepción del derecho sobre los *esclavos*, en el que están más o menos comprendidos también los hijos y de la condición por *privación del Derecho* (capitis diminutio), considera, en seguida, *las relaciones de familia*. En Kant las relaciones de familia son los *derechos personales en modo real*[34]. por consiguiente, el Derecho Romano de las personas no es el Derecho de la persona como tal, pero sí de la *persona particular*; luego[35] se demostrará, en cambio, que la relación de familia tiene como su fundamento esencial la renuncia a la personalidad. Ahora no puede aparecer sino como absurdo tratar el Derecho de la persona *determinada particularmente*, antes que el Derecho *Universal* de la personalidad.

Los derechos personales, en Kant, son los Derechos que surgen de un contrato, por el cual Yo doy, cumplo algo: el «ius ad rem» en el Derecho Romano[36], el cual tiene origen en una «obligatio». Ciertamente, sólo es una persona quien puede ejecutar por contrato, así como también sólo es una persona quien adquiere el derecho a semejante ejecución; pero, por eso, semejante derecho no se puede llamar personal. Toda clase de derechos concierne únicamente a una persona y es, objetivamente, un derecho que proviene de un contrato; pero no es un derecho a una persona, sino solamente a una cosa externa a ella, o a algo que puede ser enajenado por ella; siempre a una cosa.

SECCIÓN PRIMERA
LA PROPIEDAD [37]

[71]

§ 41

La persona, para existir como *Idea*, debe darse *una esfera externa de libertad*. Puesto que la persona, en esta primera determinación aún del todo abstracta, es la voluntad infinita que es en sí y por sí, lo que puede constituir la esfera de su libertad es una cosa distinta de ella; del mismo modo que determina lo *inmediatamente diferente y separable* de sí.

§ 42

Lo inmediatamente diferente del Espíritu libre es, para sí y en sí, *lo exterior, &n general*, una cosa, un algo de no-libre, no personal, no jurídico.

Cosa, como la palabra «objetivo», tiene significados opuestos; así, si se dice: *ésta es la cosa*, se trata de la *cosa*, no de la persona, y su significado es sustancial; en cambio, frente a la persona (esto es, no al sujeto particular), la *cosa es lo opuesto a lo sustancial*, lo simplemente exterior, según su determinación. Lo que es exterior al Espíritu libre —el cual debe ser bien distinto de la simple conciencia—, es en sí y por sí. Por lo tanto, la

determinación conceptual de la naturaleza es la siguiente: *Ser lo exterior en sí mismo*.

§ 43

La persona, en cuanto concepto inmediato, y por lo tanto, también como esencialmente singular, tiene una existencia natural; parte en sí misma, parte como tal y con la que está en relación como con un mundo exterior. Sólo de las cosas que se dan inmediatamente y no de las determinaciones que por mediación de la voluntad son aptas para hacerse tales, se habla aquí a propósito de la persona, la que, aún, es ella misma en su primera contigüidad. **[72]**

Aptitudes espirituales, ciencias, artes, hasta algo de lo religioso (prédicas, misas, oraciones, bendiciones a las cosas sacras), invenciones, etcétera, vienen a ser objetos del contrato, equiparados a las *cosas* reconocidas como tales, del mismo modo que en la compra y en la venta. Se puede reclamar si el artista, el docto, etcétera, están en la posesión jurídica de su arte, de su ciencia, de su capacidad para decir una plática, leer una misa, etcétera, esto es, si tales objetos son *cosas*. Se dudaría llamar *cosas* a tales disposiciones, conocimiento y capacidad; y, ya que, sobre una tal posesión por un lado se contrata y se negocia como sobre cosas, y por otro, constituyen algo interno y espiritual, el entendimiento puede quedar en duda sobre la calificación jurídica de lo mismo, puesto que se le presenta, únicamente, el dilema de algo que o es cosa o no-cosa como en el ser «o» infinito, «o» finito.

Conocimientos, ciencias, aptitudes, etcétera, son propios, ciertamente, del Espíritu libre y algo interior al mismo y no exterior; también, tanto más puede el Espíritu darles con la exteriorización, una existencia extrínseca y *enajenarlos*, siendo puestos bajo la determinación de *cosas*. *Por consiguiente*, tales disposiciones no son desde un comienzo cosa inmediata,

pero se hacen así sólo por medio del Espíritu que degrada su interioridad a la contigüidad y a la exterioridad.

Según la determinación no jurídica ni moral del Derecho Romano[38], los hijos eran *cosas* para el padre y éste, en consecuencia, estaba en posesión jurídica de sus hijos; y, sin embargo, tenía con ellos, también, en verdad, la relación ética del sentimiento (relación que, ciertamente, debía estar muy debilitada con aquella injusticia). En esto tenía lugar una unificación de las determinaciones cosa y no-cosa, completamente antijurídica. En el derecho abstracto —que tiene por objeto únicamente la persona como tal, y, por lo tanto, también lo particular que pertenece a la existencia y a la esfera de su libertad sólo en cuanto es como cosa separable de la persona e inmediatamente diferente (constituye esto su determinación esencial o pueda recibirla sólo por medio de la voluntad subjetiva), se consideran las disposiciones espirituales, las ciencias, etcétera, únicamente según su goce jurídico. La posesión del cuerpo y del espíritu, que se adquiere con la cultura, el estudio y el hábito, etcétera, en cuanto *es propiedad* interna del espíritu, no ha de tratarse aquí. Pero el *tránsito* de tal propiedad espiritual a la exteriorización —en la cual vuelve a entrar bajo la determinación **[73]** de la propiedad jurídica de derecho—, se debe hablar, solamente, en la *enajenación*.

§ 44

La persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia, es *mía*; no teniendo aquélla en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas.

Aquella conocida filosofía que atribuye realidad a las cosas particulares inmediatas, impersonales, en el sentido de la autonomía, de verdadero ser por sí y en sí; e igualmente aquella otra corriente que asegura que el Espíritu no puede conocer la verdad, ni saber qué es la *cosa en sí*, son inmediatamente impugnadas por el comportamiento de la voluntad libre

frente a las cosas. Si para la conciencia, para la intuición y para la representación las así llamadas *cosas externas* tienen la apariencia de la autonomía, la verdad de tal realidad es, por el contrario, la voluntad libre del idealismo C[39].

§ 45

El hecho de que Yo tenga alguna cosa en mi poder externo, constituye la posesión [40]; así como el aspecto particular por el cual yo hago mía alguna cosa para una necesidad natural, para un instinto o un capricho, constituye el interés especial de la posesión. Pero el aspecto por el cual Yo, como voluntad libre, estoy objetivamente en posesión de mí mismo y, de esa manera, positivamente con voluntad real, constituye aquí, lo verdadero y lo jurídico, la determinación de la propiedad.

Tener propiedad, aparece como respecto a la necesidad, dada ante todo la existencia de ésta; pero la exacta posesión es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, como primera *existencia* de la misma, es un fin esencial por sí. **[74]**

§ 46

Puesto que, en la propiedad mi voluntad como querer personal se hace objetiva y por lo tanto como voluntad individual, la propiedad adquiere el carácter de *propiedad privada*; y una propiedad común, que según su carácter puede ser poseída separadamente, tiene la significación de una participación *disoluble* en sí y en la que dejar mi parte es por sí cuestión de arbitrio.

El uso de los objetos elementales no es apto, por su naturaleza, para ser reducido a propiedad privada. *Las leyes agrarias*[41] de Roma expresaban

una lucha entre comunismo y propiedad privada de la posesión fundiaria; esta última debió prevalecer como momento racional, aunque a expensas de otro derecho.

Una propiedad *fideicomisaria de familia* contiene un momento al cual se contrapone el derecho de la personalidad y, por lo tanto, de la propiedad privada. Pero las determinaciones que consideran la propiedad privada, pueden ser subordinadas a más altas esferas del Derecho, a una comunidad, al Estado; lo mismo que con respecto a la propiedad privada acaece con la propiedad de una, así llamada, persona moral, en la propiedad de mano muerta. Sin embargo, tales excepciones pueden ser fundadas no sobre el acaso, sobre el arbitrio privado, sobre la utilidad privada, sino únicamente sobre el organismo racional del Estado.

La idea del *Estado Platónico* contiene *lo Injusto* como principio general acerca de la persona, considerando a ésta incapaz de propiedad privada. La concepción de una fraternidad religiosa o amical y hasta coactiva de los hombres mediante la «*comunidad*» *de bienes* y la proscripción del principio de la propiedad privada, se puede presentar fácilmente a la opinión que ignora la naturaleza de la libertad del espíritu y del Derecho, y no la comprende en sus momentos determinantes. Por lo que concierne al aspecto moral y religioso, Epicuro disuadió a sus amigos cuando éstos tuvieron intención de establecer una liga semejante de la comunidad de bienes, basándose en la razón de que tal cosa arguye desconfianza y que aquellos que desconfían el uno del otro no son amigos. (Diógenes Laercio: *Vida de los filósofos*, L. X, N9 VI). **[75]**

§ 47

El principio por el cual, como persona soy, también, inmediatamente individuo, significa, en su determinación ulterior, ante todo que: Yo *soy viviente* en este cuerpo orgánico, que mi existencia es *universal* por el contenido, indivisa, externa, así como la posibilidad real de toda otra existencia determinada.

Pero, como persona, Yo tengo, al mismo tiempo, *mi vida y mi cuerpo* como cosas solamente *en cuanto es mi voluntad*.

El hecho por el cual Yo, en cuanto que existo —no como concepto que es por si, sino como concepto inmediato—, soy *viviente* y tengo un cuerpo orgánico, se apoya sobre el concepto de la vida y del espíritu, en cuanto alma; sobre momentos que son sacados de la filosofía natural y de la antropología. (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Traduce. Croce, pág. 299 y sig., 179-180; 182-3; 331 y 341).

Yo tengo estos miembros y mi vida, sólo *en cuanto* quiero; no el animal, sino el hombre, puede también mutilarse y matarse.

§ 48

El cuerpo, como existencia inmediata, no es adecuado al Espíritu y para ser órgano volitivo, medio animado por el espíritu, debe ser poseído por éste. Pero, soy para otros esencialmente libre en mi cuerpo del modo como Yo lo poseo, inmediatamente.

Solamente, porque yo vivo libremente en mi cuerpo, no se puede abusar de la existencia viviente como de una bestia de carga. En cuanto Yo vivo, mi alma (el concepto, y más altamente, la libertad) y el cuerpo no están separados; éste es la existencia de la libertad y yo siento en él.

Por consiguiente, es únicamente un intelecto sin sentido y sofístico, aquel que puede hacer la distinción de que la *cosa en sí*, el alma, no es afectada ni humillada, cuando el *cuerpo* es maltratado y la *existencia* de la persona es sometida al poder de otro.

Yo puedo concentrarme en mi existencia y volverla externa, desechar de mí las sensaciones particulares y ser libre encadenado. Pero esto únicamente en mi voluntad; los dos principios: «Yo soy para los otros, en mi cuerpo», y «Yo soy libre para los otros, **[76]** únicamente en cuanto libre, en la existencia», son idénticos. (Ver la *Ciencia de la Lógica*, Vol. I, pág. 49 y sig.).

Una violencia hecha *a mi cuerpo* por otros, es una violencia hecha *a mí*.

Puesto que Yo siento, el hecho de que el contacto y violencia contra mi cuerpo me llega inmediatamente, como *real y actual*, constituye la diferencia entre la ofensa personal y la lesión a mi propiedad externa, en la cual mi voluntad no reside con esa inmediata actualidad y realidad.

§ 49

En relación a las cosas externas, lo *racional* es que Yo poseo propiedad; el lado de lo *individual* comprende los fines subjetivos, las necesidades, el arbitrio, el talento, circunstancias externas, etcétera (§ 45). De esto depende simplemente la posesión como tal. Pero este lado particular en la esfera de la personalidad abstracta, no está, todavía, identificado con la libertad. *Qué cosa y cuánto* Yo poseo, es, en consecuencia, una contingencia jurídica.

En la personalidad, la mayoría de la gente (si se quiere hablar de mayoría aquí donde aún no tiene lugar tal distinción), es igual. Sin embargo, esto es un vano principio tautológico, ya que la persona como algo abstracto, es, precisamente, lo todavía no individualizado y puesto en determinada distinción.

La *igualdad es la abstracta* identidad intelectualista a la que se dirige el pensamiento que reflexiona y, en consecuencia, la mediocridad del Espíritu en general cuando se representa la relación de la unidad de una distinción. Aquí, la igualdad sería únicamente igualdad de las personas abstractas como tales, *fuera de la cual cae* todo lo concerniente a la *posesión*, al terreno de la *desigualdad*.

La exigencia a veces planteada de la igualdad en la distribución de la tierra o, también, de toda riqueza existente, es un concepto intelectualista, tanto más vano y superficial en cuanto que en esta particularidad se reintroduce no sólo la contingencia externa, natural, sino también toda la amplitud de la naturaleza espiritual en su infinita singularidad y diversidad, como en su razón desenvuelta como organismo.

No se puede hablar de *injusticia de la naturaleza* en la desigual repartición de la posesión y de la riqueza, puesto que la naturaleza no es libre y, en consecuencia, no es ni injusta ni justa. Que todos los hombres deben tener lo necesario para sus necesidades es, **[77]** en parte, un deseo moral y expresado con esa indeterminación ciertamente bien intencionada; pero, como la simple buena intención en general, nada objetivo; y, en parte, lo necesario es algo distinto de la *posesión* y pertenece a otra esfera: la Sociedad Civil.

§ 50

Que la cosa pertenezca a aquél, que es primero en el tiempo, accidentalmente, y que la tome en posesión porque un segundo no puede tomar lo que ya es propiedad de otro, es una determinación inmediatamente inteligible y superflua.

§ 51

Para la propiedad, como existencia de la personalidad, no es suficiente mi interior representación y la voluntad de que una cierta cosa deba ser mía, sino que exige, con tal fin, la toma de posesión. La *existencia*, que por tal medio consigue esa voluntad, incluye en sí el reconocimiento de los demás. Que la cosa, de que yo puedo tomar posesión, esté *sin dueño*, es (§ 50) una condición negativa que se comprende por sí misma, o, más bien, se refiere a la relación anticipada con otros.

§ 52

La toma de posesión hace de la materia de la cosa, mi propiedad, puesto que la materia por sí no es propiamente suya.

La materia me hace resistencia (y únicamente, es eso: un hacerme resistencia), es decir, que me presenta su ser abstracto por sí sólo en tanto soy espíritu abstracto, esto es, sensitivo (la representación sensitiva, por el contrario, retiene como concreto al ser sensible del Espíritu y por abstracto, al ser racional); pero, en relación a la voluntad y a la propiedad, ese ser abstracto por sí de la materia, no tiene ninguna verdad. La toma de posesión, *como hecho externo* —en el que se realiza el derecho universal de apropiación de las cosas naturales— se expresa con las condiciones de la fuerza física, de la destreza, de la habilidad y, en general, en las intervenciones **[78]** por las cuales nos apropiamos corporalmente de alguna cosa.

Según la diversidad cualitativa de las cosas naturales, el posesionarse y el enseñorearse tiene un significado infinitamente múltiple e igualmente una infinita limitación y contingencia. Además, la especie y el elemento como tal no son *objeto de la individualidad personal*; para poder llegar a ser tal y ser poseído, primero deben ser separados (una bocanada de aire, un sorbo de agua).

En la imposibilidad de posesionarse de un género como tal y de lo elemental, no se debe considerar como extrema la imposibilidad física externa, sino juzgar que la persona, en cuanto voluntad, se determina como individualidad y en cuanto persona es, a la vez, individualidad inmediata; estando, como tal, en relación con el exterior, en cuanto individualidad. (§ 13 y § 43.)

El apropiarse y el poseer externo, en consecuencia, llegan a lo infinito, más o menos indeterminado e incompleto. Empero, la materia se da siempre en una forma esencial y sólo por medio de ésta es algo. Cuanto más me apropio la forma, tanto más estoy en la posesión *real* de la cosa. El consumo de los alimentos es una compenetración y un cambio de su naturaleza cualitativa, por la cual, antes del consumo, son lo que son.

El perfeccionamiento de mi cuerpo orgánico en la habilidad, así como la cultura de mi espíritu, constituyen una toma de posesión y compenetración más o menos completa; es el Espíritu lo que yo puedo hacer absolutamente lo más propio de mí.

Pero la *realidad del posesionarse* es distinta de la propiedad como tal, la que se completa por la voluntad libre. Frente a ella, la cosa no ha conservado para sí un algo característico y también en la posesión como relación externa, permanece aún una exterioridad. El pensamiento debe superar la vana abstracción de una materia sin cualidad, la cual en la propiedad debe quedar fuera de mí y propia de la cosa.

§ 53

La propiedad tiene sus determinaciones más precisas en la relación de la voluntad con la cosa; esto es: *α)* La toma de posesión inmediata, en cuanto la voluntad tiene su existencia *en la cosa* como *positiva; β)* En cuanto la cosa negativa frente a la voluntad, ésta no existe en aquélla, como negación —*uso; γ)* La reflexión de la voluntad en sí sobre la cosa— *transferencia*. En resumen: la relación (entre la voluntad y la cosa), puede ser: *positiva, negativa y juicio infinito de la voluntad* acerca de la cosa. **[79]**

A) TOMA DE POSESIÓN

§ 54

La toma de posesión se ejerce por la *apropiación* inmediata corporal, la *elaboración* y, por último, la simple *designación*.

§ 55

α) La *apropiación corporal* es, bajo el aspecto sensible, la manera más perfecta de la posesión, porque yo estoy, inmediatamente, presente en ella, y precisamente por eso, mi voluntad es reconocible; pero, en general, la apropiación es en su

ámbito únicamente subjetiva, temporal, como también bastante limitada por la naturaleza cualitativa de los objetos. Por la conexión, en la cual puedo relacionar una cierta cosa con otras propias ya para mí, o en la que una cosa es traída accidentalmente por otras, se amplía algo el ámbito de la toma de posesión.

Fuerzas mecánicas, armas, instrumentos amplían la extensión de mi poder. Uniones como aquellas del mar, del torrente que baña mi fundo, que confina con mi propiedad inmobiliaria, apta aquélla para la caza, para el pastoreo y que reporta otras utilidades; yacimientos de piedras preciosas y otros minerales bajo mi poder; tesoros en o bajo mi propiedad fundiaria, o agregaciones que han ocurrido en el tiempo y accidentalmente (como una parte de las llamadas formaciones naturales, aluviones, etcétera, y también depósito de tierra) —como la *«foetura»*[42], que es, ciertamente, una accesión (agregación) a mi riqueza, pero, en cuanto relación orgánica no como sobrevenida exteriormente a una otra cosa poseída por mí, es de una especie distinta en todo de las accesiones ordinarias—, son, en parte, más fáciles y en parte exclusivas *probabilidades* de tomar en posesión algo o de servir a un *possessor* frente a otro; y, en parte, la cosa agregada puede ser retenida como un *accidente* no autónomo *de la cosa* a la cual se agrega. En general, estas agregaciones son *conjunciones extrínsecas*, que no tienen por vínculo el concepto y la vida, y entran en el intelecto merced a una **[80]** reconciliación y ponderación de las instancias favorables y de las contrarias en el código positivo, mediante el juicio basado en un más o menos de esencialidad o de inesencialidad de las relaciones.

§ 56

β) Con la *elaboración*, la determinación de que una cierta cosa es mía, recibe una exterioridad *existente por sí* y deja de estar limitada a mi actualidad, en este «aquí» y en este «ahora», y a la actualidad de mi conocer y de mi voluntad.

La *elaboración* es la toma de posesión más adecuada a la idea, en cuanto unifica en sí lo subjetivo y lo objetivo; por lo demás, según la naturaleza cualitativa de los objetos y según la diversidad de los fines objetivos, es infinitamente diversa. También entran en ella la *elaboración* del organismo, porque lo que Yo hago en él no queda como una cosa externa, sino que es asimilada; el labrado de las tierras, el cultivo de las plantas, la domesticación, crianza y cuidado de los animales; las medidas propias para la utilización de la materia y fuerzas elementales, la acción ejercida por una materia sobre otra, etcétera.

§ 57

El hombre, como existencia *inmediata*, es en sí mismo algo natural y externo a su concepto; sólo con el perfeccionamiento de su cuerpo y espíritu, porque esencialmente su autoconciencia se aprehende como libre, él se toma en posesión y llega a ser propiedad de sí mismo y frente a los demás. Esta forma de posesión, por el contrario, consiste en poner en la realidad lo que el hombre es según su concepto (como posibilidad, facultad, disposición); y de esta manera ella se fija no sólo como propia, sino también como objeto y diferente de la mera conciencia de sí, convirtiéndose en apta para recibir la *forma de la cosa. (cfr*. 43 anotación).

La sostenida legitimidad de la *esclavitud* (en todos sus fundamentos especiales: de la fuerza física, del cautiverio de guerra, de la salvación y conservación de la vida, del sostenimiento y educación, de los beneficios, del consentimiento privado, etc.), como la legitimidad de una dominación como simple señoría y toda opinión **[81]** histórica sobre el derecho de esclavitud y de dominio, depende del punto de vista que considera al hombre, en absoluto, como una *esencia natural*, de acuerdo a una *existencia* que no es adecuada a su concepto. (Aquí, también, entra lo arbitrario).

La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud conserva, en cambio, el concepto del hombre como espíritu, en cuanto libre en sí, y es unilateral en esto: que toma al hombre como libre *por naturaleza*, o lo que es lo mismo, al concepto como tal inmediatamente y no la idea en cuanto verdad. La antinomia depende —como toda antinomia— del pensamiento formal, el cual sostiene y afirma separadamente los dos momentos de una idea, cada uno por sí, no adecuados a la idea y en consecuencia, en su falsedad. El espíritu libre es, precisamente, esto: no ser como simple concepto o en sí, sino anular el formalismo de sí mismo, y, por consiguiente, su existencia natural inmediata y darse la existencia sólo como propia y libre. El lado de la antinomia que sostiene el concepto de libertad tiene la prerrogativa de contener el punto absoluto de partida, pero sólo el *punto de partida* para la verdad; mientras que el otro lado, que se afirma en la existencia privada de concepto, no contiene, enteramente, el punto de vista de la racionalidad y del derecho. El punto de vista de la voluntad libre —con el cual se inicia el Derecho y la Ciencia del Derecho— está más allá de la falsa interpretación según la cual el hombre *es*, en cuanto ser natural y sólo como concepto de que es en sí, apto para la esclavitud.

Esta originaria y falsa apariencia considera el espíritu, que sólo es por primera vez el punto de vista de su conciencia; la dialéctica del concepto y de la conciencia solamente inmediata de la libertad produce *la lucha del reconocimiento* y la relación de *dominio* y de *servidumbre*. (V. *Fenomenología*, pág. 155 y sig. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 352 y sig.)[43].

Pero, el hecho de que el espíritu objetivo —contenido del Derecho— no sea de nuevo en su concepto subjetivo solamente y, por consiguiente, que el hombre, en sí y por sí no esté destinado a la esclavitud y que, de nuevo, no sea juzgado como simple *deber ser*; tiene lugar únicamente en el reconocimiento de que la Idea de libertad es sólo verdadera como Estado.

§ 58

γ) La *toma de posesión* por sí, no real, pero *representando* únicamente mi voluntad, es un *signo* en la *cosa*, cuyo **[82]**

significado debe ser que Yo he colocado en ella mi voluntad. Esta toma de posesión es muy indeterminada, por la extensión objetiva y el significado.

B) EL USO DE LA COSA

§ 59

Con la toma de posesión, la cosa recibe el predicado de *ser mía* y la voluntad tiene con ella una relación positiva. Asimismo, en esta identidad la cosa es colocada como negativa y mi voluntad en esta determinación es *particular*·, una necesidad, un placer, etcétera. Pero mi necesidad, como particularidad de una voluntad, es la afirmación que se satisface y la cosa, como negativa en sí, es únicamente *para la misma y sirve* a ella. El *uso*[44] es la realización de mi necesidad, con el cambio, la anulación y la destrucción de la cosa, cuya naturaleza impersonal es con esto una entrega declarada y la cual cumple de este modo su determinación.

El hecho de que el Uso es el lado efectivo y la realidad de la propiedad, se presenta a la mente, cuando considera por muerta y sin dueño, una propiedad, de la cual no se hace ningún uso, y aduce como razón para la ilegal apropiación de la misma el no haber sido usada por el propietario. Pero la voluntad del dueño, con cuya conformidad una cosa es suya, es el primero y sustancial fundamento, del cual la otra determinación, el uso, es únicamente la apariencia y la manera particular que sucede a aquel fundamento universal.

§ 60

La utilización de una cosa en retención directa es por sí una toma de posesión individual. Pero, en cuanto la utilización se funda sobre una necesidad durable y es una utilización repetida del producto, que se renueva y quizás también, se limita al fin de la conservación de este renovamiento; éstas y otras circunstancias hacen de la retención inmediata e individual un *signo* por el cual ella debe tener el significado de una toma de posesión general, y, por consiguiente, **[83]** de la toma de posesión de la base elemental u orgánica, o de las otras condiciones de tales productos.

§ 61

Puesto que la sustancia de lo que por sí constituye mi propiedad, consiste en su exteriorización, es decir, su no sustancialidad —frente a mí, ella no es mira final en sí misma (§ 42)— la exterioridad realizada es el uso o la utilización que hago de ella; *él uso íntegro* o la utilización, es la cosa *en toda su amplitud*, de suerte que, si el uso me corresponde, Yo soy el propietario de la cosa, de la cual más allá de la entera amplitud del uso nada queda que pueda ser propiedad de otros.

§ 62

Sólo un uso *parcial o temporal*, como una *posesión* parcial y *temporal* (en cuanto, *posibilidad* parcial o temporal de usar de la cosa), que me compete es, por consiguiente, *distinto* de la *propiedad* de la cosa misma. Si la total extensión del uso fuese mía, pero la propiedad abstracta fuese de otro, la cosa en cuanto mía estaría compenetrada enteramente con mi voluntad, (§ preced. y § 52) y, a la vez, sería algo impenetrable para mí, es decir, la voluntad y la vacía voluntad de otro. Yo, con respecto a la cosa,

como voluntad positiva, sería objetivo, y, a la vez, no objetitivo: la relación de una contradicción absoluta. La propiedad es, por consiguiente, propiedad esencialmente libre, plena.

La distinción entre el Derecho a toda la *extensión del uso* y la *propiedad abstracta*, cae en el intelectualismo vacuo por el cual la Idea, aquí como unidad de la propiedad o, también, de la voluntad personal en general y de la realidad de la misma, no es toda la verdad sino que estos dos momentos tienen algo de verdad en su recíproca desunión. Esta distinción como relación real es la de un dominio vano, el cual (siempre que no se dijera locura sólo la simple concepción del sujeto y de su realidad que están a la vez en inmediata contradicción), podría ser llamado una locura de la personalidad ya que lo *mío* en un objeto debería ser inmediatamente mi voluntad individual excluyente y otra singular voluntad exclusiva.

En las «Instituciones», lib. II, tít. IV, se dice: «ususfructus est **[84]** ius alienis rebus utendi, fruendi, salva rerum substantia»[45]. Más adelante se dice: «ne tamen inútiles essent proprietates semper abscendente usufructu: placuit certis modis extinguí usufructum et ad proprietatem reverti»[46]. *Placuit*, como si fuese sólo un parecer o una decisión, la de dar un sentido con esa determinación a una distinción proprietatem.

«Una *proprietas* semper abscendente usufructu» no sería sólo inútil sino que no sería más *«proprietas»*. No corresponde discutir en este punto otras distinciones de la misma propiedad, como aquella de la *res remancipi y nec mancipi*, el dominium quiritarium y el bonitarium y otros[47], ya que no se refieren a una determinación conceptual de la propiedad y son, simplemente, finuras históricas del derecho. Pero las relaciones del «dominium directum» y del «dominium utile», el contrato de *enfiteusis* y las demás relaciones de los feudos con sus cánones *enfitéusicos* y de otro tipo, con los censos, los niveles, etcétera, en sus múltiples determinaciones y cuando tales cargas son irredimibles, contienen, por un lado la referida distinción y por otro lado no la contienen precisamente, en cuanto las cargas están ligadas al «dominium utile», por lo que el «dominium directum» viene a ser, a la vez, «dominium utile». Si tales relaciones no contuvieran nada más que sólo aquella diferencia en su rígida abstracción, en verdad se

soportarían recíprocamente, no dos *señores* (domini), sino un *propietario* y un vano señor. Empero, a causa de las cargas, son dos los *propietarios* que se encuentran en referencia. Sin embargo, no están en relación de una *propiedad común*. En semejante referencia, está el tránsito de aquélla a esta última: tránsito que ya se ha iniciado cuando se computa la renta en el «dominium directum» y se la considera como *algo esencial, y,* en consecuencia, el elemento no calculable del dominio sobre una propiedad, que, quizás, ha sido conservado para la cosa *noble,* es pospuesto a lo útil que aquí es lo *racional*.

Hace, en verdad, un millar y medio de años que la libertad de la *persona* ha comenzado a florecer gracias al Cristianismo y se ha convertido en principio universal para una reducida parte del género humano. Pero *la libertad de la propiedad* ha sido reconocida, se puede decir desde ayer, aquí y allá como un principio[48]. **[85]** Ejemplo tomado de la historia universal, sobre la duración del tiempo que emplea el Espíritu para progresar en su autoconciencia, frente a la intolerancia de la opinión.

§ 63

En el uso, la cosa es singular, determinada por la cualidad y la cantidad y en relación con una necesidad específica. Pero su utilidad característica, como *cuantitativamente* determinada, es, a la vez, comparable con las otras cosas de idéntica utilidad, así como la necesidad específica a la cual sirve, también es una *necesidad en general*, y según su individualidad, es comparable con las demás necesidades; y la cosa, es comparable, también, con aquellas que son aptas a las otras necesidades. Su *universalidad,* que deriva de la particularidad de la cosa como simple determinación, a la vez que se abstrae de esta cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en el cual su verdadera sustancialidad está determinada y es objeto de la conciencia. Como pleno propietario de la cosa, así también lo soy de su valor como de su uso.

El feudatario tiene en su propiedad la diferencia por la cual debe ser sólo propietario del uso y no del *valor de la cosa*.

§ 64

Las formas dadas a la posesión y la designación son también circunstancias exteriores, sin la actualidad subjetiva de la voluntad, la cual constituye sólo el sentido y el valor. Pero la actualidad, que es el uso, la utilización o cualquier otra cosa externa del querer, entra en el tiempo, respecto al cual la *objetividad* es la *duración* de la cosa exterior. Sin ésta, la cosa, en cuanto abandonada por la realidad del querer y de la posesión, se convierte en «adéspota», sin dueño; por consiguiente, Yo pierdo o adquiero una propiedad por *prescripción*.

Por lo tanto, la prescripción no ha sido introducida en el Derecho, simplemente por una consideración superficial, que va contra el Derecho estricto: la consideración de truncar la contienda **[86]** y la confusión que habían derivado de antiguas pretensiones a la seguridad de la propiedad. Pero la prescripción se funda sobre la determinación de lo real de la propiedad y de la necesidad de que se manifieste la voluntad de tener alguna cosa.

Los *monumentos públicos*, sean propiedad nacional o privada, como las obras de arte en general, respecto a la utilidad valen por el Espíritu del recuerdo y del honor que contienen, como fines vivientes y autónomos; pero desprovistos de ese Espíritu, vienen a ser en este sentido adéspotas, sin dueños para una nación y posesión privada accidental, como, por ejemplo, las obras de arte griego y egipcias en Turquía. El *Derecho de propiedad privada* de la familia de un *escritor* sobre sus producciones, prescribe por razones análogas; ellas se transforman en adéspotas en el sentido que (contrariamente a los monumentos públicos), pasan como propiedad universal y por la utilización propia a ellas, a posesión privada accidental. Una *tierra* desnuda dedicada a sepultura o también, por sí, al no-uso in

aeternum, contiene un capricho vano, inactual, con cuya violación nada real es violado; y, por consiguiente, su respeto no puede ser garantizado.

C) VENTA DE LA PROPIEDAD

§ 65 [49]

Puedo *despojarme* de mi propiedad; ya que es mía únicamente en cuanto pongo mi voluntad en ella —de suerte que Yo abandono (derelinquo) a la cosa, como sin dueño, o la abandono en posesión a la voluntad de otros—, pero sólo en cuanto la cosa por *su naturaleza es algo exterior*.

§ 66 [50]

Son inalienables aquellos bienes, o más bien, aquellas determinaciones sustanciales, cuyo derecho no puede prescribir, y que constituyen lo más propio de mi persona, la esencia universal de mi autoconciencia, como mi personalidad en general, mi universal libertad de querer, la ética y la religión. **[87]**

El hecho de que, lo que el Espíritu es según su concepto o en sí, lo es también, en la existencia y por sí (y, por consiguiente, que la persona es capaz de ser propietaria, y que tiene ética y religión), constituye también su concepto (en cuanto «causa sui»), es decir, como causa libre el Espíritu es tal «cuius natura non potest concipi nisi existens»[51]. (Espinoza, *Ethica*, part. I, def. I). Precisamente, en ese concepto de ser lo que él es, *únicamente por medio de sí mismo como infinito retomo en sí* de la contigüidad natural de su existencia, está la posibilidad de la antítesis entre lo que es sólo en sí y no, también, por sí (§ 57), como al contrario, entre lo que es únicamente por sí y no en sí (en la voluntad, el mal), y en esto reside la *posibilidad de*

la enajenación de la personalidad y del propio ser sustancial, ocurra esta enajenación de manera inconsciente o expresada.

Ejemplos de la enajenación de la personalidad son: la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad, la no libertad de la misma, etcétera; una enajenación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, de la Ética y de la religión, se manifiesta en la superstición y en la cesión a otros del poder y de la autoridad, de determinar y prescribir lo que Yo debo cumplir como acciones (cuando uno se compromete expresamente en el robo, el crimen o en la posibilidad de un delito) y qué cosa ha de ser obligación de conciencia, de verdad y de religión, etcétera. El Derecho a tal condición inalienable no puede prescribirse, porque el acto con el cual tomo posesión de mi personalidad y de mi esencia sustancial, me convierte en sujeto capaz de Derecho, de Imputación y me hace moral o religioso y priva a estas determinaciones de la exterioridad que únicamente las hace aptas para estar en posesión de otros. Con esta anulación de lo externo cesan las determinaciones temporales y todas las razones que pueden ser tomadas en mi consenso primitivo o de mi deseo. Este retorno mío a mí mismo, con el que me hago existente como idea, como persona jurídica y moral, anula la precedente relación y lo injusto —que Yo y Otro hayamos hecho a mi concepto y a mi razón—, de haber dejado tratar y tratado como algo externo a la infinita existencia de la autoconsciencia. Este retorno a mí mismo me revela la contradicción de haber cedido a otros mi capacidad jurídica, mi ética, mi religiosidad que yo no poseía, lo cual, tan pronto como vuelva a poseerlo, existirá sólo esencialmente como mío y no como cosa externa. **[88]**

§ 67

De mis *aptitudes propias, corporales y espirituales* y de las posibilidades de la acción, puedo vender a otro productos singulares y en *uso limitado en el tiempo*, ya que según esta limitación dichas disposiciones mantienen una relación externa con mi *totalidad y universalidad*. Con la enajenación por medio del

trabajo de todo mi tiempo concreto y de la totalidad de mi producto, volveríase propiedad de otro la sustancialidad de los mismos, mi universal actividad y realidad, mi personalidad.

Esta relación es la misma que la que existe (§ 61) entre la sustancia de la cosa y *su utilización*. Así como ésta sólo en cuanto es limitada es diversa de la cosa, también el uso de mis fuerzas es diferente de ellas mismas y, por consiguiente, de mí, únicamente cuando está limitado cuantitativamente. La totalidad de las manifestaciones de una fuerza es la fuerza misma —de los accidentes es la sustancia— de las individuaciones es lo universal.

§ 68

El elemento peculiar en el producto espiritual, mediante la especie y el modo de la manifestación, puede transformarse inmediatamente en tal exterioridad de una cosa, que, precisamente, puede ser producida por otros. Con la adquisición de esa cosa, el propietario actual, además de poder —de ese modo— apropiarse de los pensamientos participantes de la invención técnica, posibilidad que en parte (en la obra literaria) constituye la única determinación y el valor de lo adquirido, alcanza al mismo tiempo a la posesión de la *especie* y de la *manera universal* de manifestarse y de producir multiplicadamente tales cosas.

En la obra de arte, la forma que representa el pensamiento de un modo externo es como cosa, tanto la característica del individuo que la produce, cuanto una imitación de la misma es, esencialmente, el producto de la especial habilidad técnica y espiritual. Mediante la forma, la obra literaria es una cosa externa, así como en la invención de un ingenio técnico, de una *especie mecánica* —en aquélla porque el pensamiento es expuesto sólo en una serie de *signos* abstractos aislados, no en una apariencia concreta; en **[89]** ésta, porque, en general, tiene un contenido mecánico—; y la especie y el modo de producir tales cosas, como cosas, pertenece a las habilidades

comunes. Entre el extremo de la obra de arte y el producto en serie hay, por lo demás, partes que tienen en sí, más o menos, de la una y del otro.

§ 69

Ya que el adquirente de un tal producto posee en el ejemplar como cosa *individual* su pleno uso y valor, es él su libre y completo propietario, en cuanto cosa singular, aunque el autor del escrito, o el inventor del ingenio técnico, siga siendo propietario de la especie y de la manera *universal* de multiplicar productos y cosas similares. En cuanto a la especie y manera universal, el autor no la ha enajenado, inmediatamente, sino que puede reservársela como propia manifestación.

La sustancia del derecho del escritor y del inventor, no debe buscarse ante todo en el hecho de que aquéllos, al hacer la enajenación del ejemplar individual, introduzcan arbitrariamente como *condición* que la posibilidad —que entra con este hecho en posesión de otros—, de producir del mismo modo tales productos ahora en cuanto cosas no llegue a ser propiedad ajena sino que subsista la propiedad del inventor.

La primera cuestión es, si tal separación de la propiedad de la cosa y de la posibilidad dada con ella de reproducirla del mismo modo sea admisible en el concepto (§ 62), y si no destruye la plena y libre propiedad; por lo cual depende sólo del arbitrio del primer productor espiritual el conservar para sí esa posibilidad o transferirla como un valor, o bien, no poner en ella ningún valor por *sí* y abandonarla, también, con la cosa individual. Dicha posibilidad tiene la característica de ser en la cosa el lado por el cual ésta no es únicamente una posesión sino una *facultad* (véase luego § 170 y sig.); de suerte que está en la particular especie y manera del uso externo que se hace de la cosa y es distinta y separable del uso al cual está destinada inmediatamente la cosa (y no es, como se dice, un «accessio naturalis» como la «foetura»).

La reserva de una parte del uso en la enajenación de la otra parte, no es la conservación de un dominio sin *provecho,* ya que ahora la diferencia entra en lo divisible, por su naturaleza, en el uso externo.

Por lo demás, puesto que el producto espiritual tiene la finalidad de ser aprehendido por los otros individuos y volverse peculiar **[90]** a su representación, a su memoria, a su pensar, etcétera, y su manifestación, con la que ellos, de igual modo hacen *enajenable la cosa aprehendida* (ya que aprender no significa sólo adquirir formalmente las palabras de memoria y los pensamientos ajenos pueden ser comprendidos únicamente con el pensamiento y ese reflejar es también aprender), siempre tiene fácilmente alguna *forma propia*; de esta suerte, esos individuos consideran a la facultad que de aquí resulta como de su propiedad y pueden, por consiguiente, afirmar para sí el derecho sobre tal producto.

La difusión de las ciencias, en general, y la tarea determinada de la enseñanza en particular son, de acuerdo a su finalidad y obligación, la *repetición* de pensamientos fijados, en general, ya expresados y recogidos desde fuera, especialmente en las ciencias positivas, en la doctrina eclesiástica y en la jurisprudencia, etcétera, y, en consecuencia, también en los escritos que tienen por fin la tarea de la enseñanza, la difusión y propagación de las ciencias.

Hasta qué punto, ahora, la forma que se expresa en la manifestación repetida transforma el tesoro científico existente y, en especial, los pensamientos de los otros que todavía están en la propiedad externa de sus productos espirituales, en una especial propiedad espiritual del individuo que repite, y, por consiguiente, hasta qué punto dé o no a él, el derecho de hacerlo también, su propiedad exterior, y hasta qué punto tal repetición en una obra literaria se transforma en *plagio,* no se puede indicar con rigurosa determinación ni fijar jurídica y legalmente. Sin embargo, el plagio debería ser *cuestión de honestidad* y refrenado por ésta. Las leyes contra las infracciones cumplen sus fines de garantizar jurídicamente la propiedad del escritor y del editor, o sea en un ámbito determinado, pero muy limitado.

La facilidad de encontrar expresamente algo para cambiar la forma, una pequeña modificación en una ciencia importante o en una teoría completa que es obra de otros; o bien la imposibilidad de sujetarse a las palabras del autor en la exposición de la obra concebida, conducen por sí más allá de los fines particulares por los cuales tales repeticiones vienen a ser necesarias: la infinita multiplicidad de las variaciones que imprimen a la propiedad ajena el sello más o menos superficial de lo *propio*·, del mismo modo que, cientos y cientos de compendios, resúmenes, colecciones, etcétera, libros de aritmética, de geometría, tratados de arquitectura, etcétera, muestran cómo toda invención de revista crítica, almanaques de las musas, enciclopedias, etcétera, puede ser repetida inmediatamente de idéntica manera, bajo el mismo título o bajo un título distinto, pero, a la vez, afirmada como una cosa propia. Por eso, pues, para el escritor o para el hombre emprendedor que inventa, **[91]** el provecho que le prometía su obra o invención queda fácilmente anulado o bien es dañado o arruinado totalmente. Empero, para aquel que considera con respecto al plagio la *eficacia de la honestidad*, le resulta sorprendente que la expresión *plagio* y también *robo literario* no se escuche más; ya sea porque la honestidad haya tenido influencia para alejar al plagio o que éste haya cesado de estar contra la honestidad y el sentimiento de ella se haya desvanecido; o bien que una pequeña invención y el cambio de la forma externa se estime tan altamente como una originalidad y producción autopensante, no permitiendo surgir totalmente el pensamiento de un plagio.

§ 70

La completa totalidad de la actividad exterior, la vida, no es algo externo con respecto a la personalidad en cuanto ésta es *tal e inmediata*. La enajenación o sacrificio de la vida es, al contrario, lo opuesto a esa personalidad, en cuanto existencia. Por consiguiente, Yo no tengo, en general, *derecho* a esa enajenación y solamente una Idea Ética, como en la que esa personalidad *inmediatamente* individual es absorbida en sí y que es su fuerza real, tiene derecho a

ello. Del mismo modo, con respecto a la vida en cuanto tal inmediatamente, también la muerte es la inmediata negación de la misma; por lo tanto, la muerte debe ser aceptada de lo exterior como una cosa natural, o al servicio de la Idea, de una mano extraña.

TRÁNSITO DE LA PROPIEDAD AL CONTRATO

§ 71

Existir, como ser determinado, es, esencialmente, ser para otro (ver arriba, anotación al § 48); la propiedad, considerada como cosa externa desde el punto de vista de su existencia, y en su conexión con las demás exterioridades, es *necesidad y contingencia*. Pero, como existencia de la voluntad, en su conexión con otras existencias, sólo es tal propiedad con respecto a la voluntad de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el propio y verdadero terreno en que tiene existencia la libertad. **[92]**

Esta conciliación de tener propiedad, no solamente mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino precisamente por intermedio de otra voluntad y, por lo tanto, tenerla en una voluntad común, constituye la esfera del *contrato*[52].

Racionalmente es necesario que entren, precisamente, los hombres en relaciones contractuales: donen, permuten, comercien, etcétera, en tanto que posean propiedad (§ 45).

Si para sus conciencias es la necesidad, en general, la benevolencia, la utilidad, etcétera, lo que los induce a contratar; en sí es la razón, esto es, la Idea de la existencia real de la personalidad libre (es decir, existente sólo en

la voluntad). El contrato presupone que aquellos que lo contraen se *reconocen* como personas y propietarios, puesto que el contrato es una relación del Espíritu objetivo y el momento del reconocimiento está ya contenido y presupuesto en él.

SECCIÓN SEGUNDA
EL CONTRATO [53]

[93]

§ 72

La propiedad, que desde el punto de vista de la existencia o exterioridad no es solamente una cosa, sino que contiene en sí el momento de una voluntad (y que tiene conexión con otra voluntad), llega a ser, mediante el *Contrato*, una especie de proceso, en el cual se presenta y concilia la contradicción de que cada uno (de los contratantes), sea y permanezca (simultáneamente), propietario por sí, excluyendo una de las voluntades en cuanto que cesa de ser propietario con voluntad idéntica a la ajena (la del nuevo propietario).

§ 73

Yo no solamente *puedo* privarme de una propiedad (§ 65) como de una cosa externa, sino que *debo*, por medio del concepto, despojarme de ella como tal propiedad, a fin de que mi voluntad en cuanto existente sea objetiva para mí. Pero, según este momento, mi voluntad en cuanto enajenada es, a la vez, otra. Por lo tanto aquello, en lo que es real la necesidad del concepto, es la unidad de

las diversas voluntades en la cual se abandonan su diversidad y particularidad. Pero en esta identidad de la propia voluntad (en este punto) está contenido precisamente el que cada uno sea y permanezca una voluntad peculiar por sí, y *no idéntica* a la otra.

§ 74

Dicha relación es la conciliación de una voluntad idéntica en la absoluta distinción de los propietarios que son por sí, e incluye el que cada uno con su voluntad y la del otro, cese de ser propietario, o permanezca y llegue a ser tal; conciliación de la voluntad de renunciar a una individual propiedad **[94]** y de la voluntad de otro de aceptar una tal propiedad, en una conexión idéntica por la cual una voluntad se decide solamente en tanto existe otra voluntad.

§ 75

Puesto que las dos partes contratantes se comportan recíprocamente como dos personas inmediatas, independientes, se deduce: *a)* el contrato emana del albedrío; *β*) la voluntad idéntica que llega a ser tal por medio del contrato, es únicamente resultante de dos voluntades y por lo tanto común, pero de ninguna manera es voluntad universal en sí y por sí; *y)* el objeto del contrato es una cosa singular externa, porque solamente así está sometida al libre albedrío de ser enajenada (§ 65).

Bajo el concepto del contrato, por consiguiente, no debe incluirse el matrimonio; sin embargo, una tal torpe ocurrencia —es necesario decirlo—, ha sido defendida por Kant (*Metafísica*. Anfangsgriende der Rechtslhere, pág, 106 y sig.)[54]. Tanto menos la naturaleza del Estado queda dentro de la relación contractual, o sea el Estado considerado como un contrato de todos con todos, o como un contrato de esos todos con el gobierno o con el

príncipe [55]. La intromisión de estas cuestiones, como también de las referentes a la propiedad privada en general en la relación estatal, ha producido en el Derecho Público y en la realidad las más grandes confusiones. Como en los períodos primitivos, los derechos y los deberes del Estado han sido considerados y afirmados como inmediata propiedad privada de individuos particulares, frente al derecho del Príncipe y del Estado; así, en una época reciente, los Derechos del Príncipe y del Estado han sido considerados como objetos de contrato y fundados sobre él, como cosa simplemente *común* de la voluntad y como un algo derivante del albedrío de los asociados de un Estado. Si, de una parte, los dos puntos de vista son distintos, tienen en común el haber transportado las determinaciones de la propiedad privada a una esfera que por su naturaleza es completamente diversa y más elevada. (Véase más adelante: Ética y Estado.) **[95]**

§ 76

El contrato es *formal* en cuanto los dos consentimientos —por los cuales surge la voluntad común en el momento negativo de la enajenación de una cosa y el positivo de la aceptación de la misma—, están repartidos entre los dos contrayentes: *contrato de donación*.

El contrato puede ser llamado *real*, cuando *cada una de las dos* voluntades contrayentes es la totalidad de los momentos componentes y, por lo tanto, cada una de ellas llega a ser y permanece propietaria: *contrato de permuta*.

§ 77

En el contrato real, conservando cada uno *la misma propiedad* —con la cual se presenta y renuncia a la vez—, la propiedad que permanece *idéntica* a aquella que en el contrato es *en sí*, se distingue de las cosas externas que en la permuta cambian de

propietario. Ése es el *valor* en el cual los objetos del contrato son *entre* sí *iguales*, no obstante la diversidad cualitativa externa de las cosas, lo *universal* de las mismas (§ 63).

La prescripción por la cual una «laesio enormis»[56] anula la obligación concluida en el contrato, tiene su fuente, por lo tanto, en el concepto del contrato y, especialmente, en el momento por el cual el contrayente, con la enajenación de su propiedad, *permanece* propietario y en una determinación más aproximada, cuantitativamente el mismo. Pero la lesión no es solamente enorme (es considerada como tal cuando sobrepasa la *mitad* del valor), sino que sería infinita cuando sobre un bien *no enajenable* hubiese intervenido un contrato o una estipulación en general para su alienatio (enajenación).

Por lo demás, una *estipulación* se diferencia, por su contenido, de un contrato en lo siguiente: que significa alguna parte singular o momento de todo el contrato; además, porque es el ordenamiento *formal* del mismo[57]. Bajo este aspecto, la estipulación contiene solamente las determinaciones formales del contrato, el acuerdo de una de las partes de hacer alguna cosa y el consentimiento de **[96]** la otra parte de recibirla; por eso, ha sido contada entre los susodichos contratos *unilaterales*. La distinción entre contratos unilaterales y bilaterales, así como otras divisiones de los mismos en el Derecho Romano[58], son, en parte, clasificaciones superficiales según su aspecto particular, frecuentemente extrínseco, como el tipo y el modo de su formalidad; y, en parte, mezclan, entre otras, distinciones que consideran la naturaleza del contrato mismo, con las que se refieren sólo a las acciones y a los efectos jurídicos, según las leyes positivas; y frecuentemente derivan de circunstancias completamente exteriores y violan el concepto del Derecho.

§ 78

En el contrato, la distinción entre propiedad y posesión, en sus aspectos sustancial y externo, se cambia en la distinción de la

voluntad común, como *concordancia*, y de la realización de la misma mediante la *prestación*[59]. Esa *concordancia* llamada a existir es por sí, a diferencia de la prestación, un algo representado al que, según la manera propia de la *existencia de las representaciones* en signos (Enciclop., § 379)[60], se debe dar una existencia específica, en la expresión de la *estipulación* por medio del formalismo de los gestos y de otros actos simbólicos, y, en particular, en las declaraciones determinadas por medio del *lenguaje*, el más digno elemento de la representación espiritual.

De acuerdo a esta determinación, la estipulación es ciertamente la forma con la cual el contenido encerrado en el contrato, como algo solamente representado, tiene su existencia. Pero el representar es sólo una forma y no tiene el significado de que el contenido sea todavía un algo subjetivo, de desear o querer de esta u otra manera; ciertamente es el contenido la conclusión acerca de ello, cumplida por medio de la voluntad.

§ 79

La estipulación contiene el punto de vista de la voluntad, en consecuencia, la sustancia de lo jurídico en el contrato, **[97]** frente a la cual, en cuanto no es todavía perfecto el contrato, la posesión aún existente por sí es solamente lo exterior, que tiene su realización únicamente bajo este aspecto. Si, con la estipulación yo he renunciado a una propiedad y a un capricho particular acerca de ella, habiendo ya llegado ésta a ser *propiedad ajena*, Yo estoy, por eso, vinculado jurídicamente a ella, a la *prestación inmediata*.

La diferencia entre una simple promesa y un contrato consiste en lo siguiente: que en aquélla lo que yo quiero dar, donar, hacer, prestar, es expresado como *cosa futura* y permanece aún una determinación *subjetiva* de mi voluntad, que Yo puedo cambiar todavía. Por el contrario, la

estipulación de un contrato es ya ella misma la *existencia* de mi resolución de voluntad, en el sentido de que con eso Yo he enajenado mi cosa, la que ha dejado de ser mi propiedad y que la admito ahora como propiedad de otro.

La distinción romana entre «pactum» y «contractus»[61] es de mal género. Fichte ha manifestado alguna vez la afirmación de que la *obligación* de mantener el contrato tiene *principio* para mí, solamente con el *comienzo*, de la prestación del otro, puesto que antes de ella estoy en la ignorancia de si el otro ha pensado esto seriamente con su declaración; y que la obligación antes de la prestación es, en consecuencia, de naturaleza solamente *moral* y no jurídica[62].

Pero la declaración de la estipulación no es una expresión en general, aunque contiene la *voluntad común* realizada, en la que el capricho de la *intención* y de su cambio ha sido anulado; sin embargo, se trata no de la posibilidad de que el otro se ha dispuesto o haya pensado íntimamente de otro modo, sino de saber si él tiene derecho; si también el otro comienza a ejecutar, me queda igualmente el arbitrio de lo injusto.

Aquella opinión muestra su nulidad igualmente por esto; que lo jurídico en el contrato sería colocado en la mala infinidad, en el proceso al infinito, en la infinita divisibilidad del tiempo, de la materia, del hecho, etcétera. La existencia que la voluntad tiene en la formalidad del gesto o en el lenguaje por sí determinado, es ya suya como acabada existencia de la voluntad intelectual y de la cual la prestación es sólo la consecuencia desinteresada.

Por lo demás, que en el Derecho positivo existan los susodichos *contratos reales* a diferencia de los llamados *contratos consensuales*, **[98]** en el sentido de que aquéllos han sido conservados como plenamente eficaces, sólo cuando al consenso sucede la prestación real (res, traditio rei), nada importa a la cuestión. Aquéllos son, por un lado, los casos particulares en los que sólo esta entrega me pone en la condición de poder ejecutar por mi parte; y mi obligación de prestar, *se* refiere *únicamente* a la cosa en cuanto *yo la haya* recibido en poder, como en el préstamo, en el empeño y en el depósito (cosa que puede existir también en otros contratos); circunstancia que no considera la naturaleza de la relación entre la estipulación y la ejecución, sino el modo y la manera de ejecutar.

Por otro lado, en general queda abandonado al capricho el estipular en un contrato si la obligación de uno a la ejecución no debe residir en él, precisamente como tal, sino sólo depender de la ejecución del otro.

§ 80

La división del contrato y el estudio completo de sus clases fundamentales, no debe derivarse de circunstancias exteriores, sino de las distinciones que se encuentran en la naturaleza del contrato mismo. Esas distinciones son: formales y reales, de propiedad y posesión, de uso, de valores y de cosa específica.

En consecuencia, se dan las siguientes clases. (La división dada aquí coincide en todo con la kantiana —«Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre», pág. 120—, y sería dado esperar que, desde hace tiempo, la habitual boga de la división de los contratos en: nominados, innominados, reales y consensuales, etcétera, fuese abandonada en presencia de la división racional):

A) Contratos de donación, *esto es*:

1) *De una cosa*; justamente llamada donación.

2) *El préstamo de una cosa*, don de una *parte o* del goce y *uso* limitado de la misma; el donante permanece, por consiguiente, *propietario* de la *cosa* («mutuum», «conmodatum» sin intereses). La cosa es *específica*, pero a pesar de ser tal, es juzgada como *universal* o vale como cosa universal por sí (la moneda).

3) Donación de una *prestación de servicio* en general, por ejemplo: la simple conservación de una propiedad (depositum) y la donación de una cosa con la condición especial **[99]** de que el otro sólo se transforme en propietario, en el momento de la muerte del

donante, esto es, cuando éste ya no es más propietario[63]; la disposición *testamentaria* no se encuentra en el concepto del contrato, pues supone la sociedad civil[64] y una legislación positiva.

B) Contrato de permuta *(cambio)*.

1) Permuta como tal:

a) De una cosa en general, es decir, de una cosa específica, con otra;

b) Compra-venta (emptio-venditio); permuta de una cosa específica con una que está convenida como universal, la que vale sólo como *un valor* sin otra determinación específica de utilidad — moneda.

2) *Locación* (locatio-conductio), *enajenación* del *uso* temporal de una propiedad mediante un alquiler, es decir:

a) De una *cosa específica*, verdadera locación o

b) De una *cosa universal*, de modo que el locador permanezca solamente propietario de ésta, o lo que es lo mismo del valor —el *mutuo* («mutuum», también «commodatum») con su interés—, la ulterior cualidad empírica de la cosa, sea un palo, muebles, una casa y ademáis, «res fungibilis» o «non fungibilis» (como en el préstamo en cuanto donación, N.º 2), significa otras determinaciones particulares, pero no importantes.

3) *Contrato de salario* (locatio operae), enajenación de la *producción* de cada uno o de la *prestación de trabajo* en tanto es enajenable, esto es, en tiempo limitado o de otro modo, con una limitación (V. § 67).

Agregado a éste, está el *mandato* y otros contratos, en los cuales la prestación se funda sobre el carácter, la confianza o sobre capacidades más elevadas e interviene una *inconmensurabilidad* de lo que es ejecutado, respecto a un valor extremo (el cual aquí se llama honorario y no salario).

C) Perfección de un contrato por medio de una *prenda* (cautio).

En los contratos en los que enajeno la utilidad de una [100] cosa, no estoy en posesión, pero todavía soy propietario de la misma (como en la locación). Además, se puede llegar a ser propietario en los contratos de permuta, de venta y de donación, sin estar aún en posesión; así como, en absoluto, interviene esta separación, respecto a cualquier prestación, si no sigue contrato a contrato. En algunos casos, puedo permanecer también en *posesión real del valor*, como es real mi propiedad; en otros, puedo poseer dicho valor, sin estar en posesión de la cosa específica, que yo cedo o que me debe ser cedida; y en una y otra circunstancia, el resultado es efecto de la *prenda* —cosa específica que sólo es mi propiedad en la cuantía del valor de mi propiedad cedida en posesión o adeudada a mí— pero que permanece como propiedad del pignorante en cuanto a su condición específica o plus-valor.

La pignoración, en consecuencia, no es un contrato, sino solamente una estipulación (§ 77), el momento de la consolidación de un contrato respecto a la posesión de la propiedad. Una forma particular de esto la constituyen la *hipoteca* y la *fianza*.

§ 81

En relación de personas inmediatas, su voluntad en general, del mismo modo que es idéntica en sí y es puesta por ellas como común en el contrato, así también es *particular*. Puesto que son personas inmediatas, es accidental que su voluntad particular sea concordante con la voluntad que es en sí, la que existe únicamente por medio de aquélla. La voluntad particular por sí, como distinta de la universal, aparece en el capricho y en la accidentalidad del designio y de la voluntad contra lo que es en sí justo, y de este modo se produce lo injusto.

El tránsito a lo injusto es fruto de la lógica y de la necesidad más profunda de que los momentos del concepto —aquí el Derecho en sí o la voluntad como universal y el Derecho en su existencia, que es precisamente individualidad de la voluntad—, hayan surgido como opuestos por sí; tránsito que entra en la realidad abstracta del concepto. La individualidad de la voluntad por sí es, empero, capricho y contingencia que Yo he abandonado en el contrario, sólo como capricho acerca de una cosa singular y no como arbitrio y contingencia de la voluntad misma.

SECCIÓN TERCERA
LO INJUSTO [65]

[101]

§ 82

En el contrato, el Derecho en sí es como algo existente y su universalidad interna es común al capricho y a la voluntad individual. Esta *apariencia* de Derecho en la que él mismo y su existencia esencial, la voluntad individual, coinciden inmediatamente, es decir, accidentalmente, continúa apareciendo en lo *injusto*: en la antítesis entre el Derecho en sí y la voluntad individual, como aquella en la cual aquél llega a ser *derecho particular*. Pero la verdad de esta apariencia es que ella es nula y que el Derecho se restablece rechazando dicha negación, con cuyo proceso de conciliación, de retorno de la negación, se determina como *real y válido*, mientras que primeramente era sólo en sí e inmediato.

§ 83

El Derecho que como individual es múltiple, frente a su universalidad que es en sí y a su simplicidad, conserva la forma de la *apariencia*; y tal apariencia es en parte en sí misma o

inmediatamente, en parte llega a tener ese carácter por medio del *sujeto* en cuanto *apariencia* y en parte también, por último, es considerado simplemente como nulo; constituyendo lo injusto sin malicia o lo injusto civil, el fraude y el delito.

A) LO INJUSTO SIN MALICIA [66]

§ 84

La toma de posesión (§ 54) y el contrato por sí —según sus clases particulares, sobre todo las distintas manifestaciones y consecuencias de mi querer en general, puesto que la voluntad es lo universal en sí—, son, en relación con el **[102]** reconocimiento de los demás, los *fundamentos jurídicos*. Se da en su recíproca exterioridad y multiplicidad, que aquellos fundamentos, con relación a una misma cosa, puedan pertenecer a distintas personas, de las cuales cada una retiene la cosa para su propiedad y en base a su particular fundamento jurídico. De donde nacen las *colisiones jurídicas*.

§ 85

Esta colisión en la que la cosa es pretendida *con un fundamento jurídico* y que constituye la esfera del proceso civil, contiene el *reconocimiento del Derecho* como universal y decisivo, de suerte que la cosa debe pertenecer a aquel que tiene derecho a ello. La controversia considera sólo la asunción de la cosa bajo la propiedad del uno o del otro: juicio simplemente *negativo* en cuyo predicado de «mío», se niega únicamente lo particular.

§ 86

El reconocimiento del Derecho entre las partes está ligado a opuestos intereses particulares y a un punto de vista Semejante. Frente a esta apariencia resalta al mismo tiempo, en *ella misma* (§ anterior) el Derecho en sí como *representado y pretendido*. Pero se trata sólo como un *deber ser*, puesto que no existe todavía una voluntad tal que, liberada de la contigüidad del interés —en cuanto particular—, tenga como fin a la voluntad universal; ni está aquí determinada aún como realidad reconocida, de tal manera, que frente a ella, las partes deban renunciar a su particular interés y punto de vista.

B) EL FRAUDE

§ 87

El Derecho en sí, en su diferencia con el Derecho particular y existente, está determinado como una *exigencia*, como lo esencial; pero, a la vez, es sólo algo pretendido y, por lo tanto, algo meramente subjetivo, y por consiguiente inesencial y simplemente aparente. Así, lo universal degradado desde **[103]** la voluntad individual a la voluntad sólo aparente —principalmente a la comunión sólo externa de la voluntad en el contrato—, *constituye el fraude*.

§ 88

En el contrato yo adquiero una propiedad en razón a la naturaleza particular de la cosa y al mismo tiempo por su

universalidad interna, en parte por el *valor*, en parte como cosa de *propiedad ajena*. Acerca de esto, a causa del capricho de los otros, se me puede producir una falsa apariencia; de suerte que la apariencia tenga una exactitud en el contrato como libre consenso bilateral de la permuta sobre *determinada cosa*, según su inmediata individualidad; pero el aspecto universal en sí falta allí. (El juicio infinito según su expresión positiva o idéntica significación). (Véase *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 121)

§ 89

Que frente a esta aceptación de la cosa meramente como tal y a la voluntad que cree simplemente, así como frente a la voluntad arbitraria, sea reconocible lo objetivo y lo universal como valor, en parte válido como Derecho y en parte anulado el capricho subjetivo frente al Derecho, antes que nada, se trata solamente en ambos casos de una exigencia.

C) VIOLENCIA Y DELITO [67]

§ 90

El hecho de que en la propiedad se ponga mi voluntad en una *cosa externa*, *comiste* en que todo lo que en ella se refleja es igualmente aprehendido por ella viniendo a constituir así una necesidad. En parte, la voluntad puede aquí tolerar una fuerza en general; en parte, mediante la fuerza como condición de alguna posesión, o por un ser positivo, puede serle impuesto un sacrificio o una acción; esto es, puede recaerle *violencia*[68]. **[104]**

§ 91

Como ser viviente, en verdad, el hombre puede ser sojuzgado; es decir, que su parte física, por lo tanto exterior, puede ser sujeta al poder de otros[69]. Pero la voluntad no puede, en sí y por sí, ser violentada (§ 5), sino bolamente en tanto no se retrae de la exterioridad, a la que está unida estrechamente, o de su representación (§ 7). Sólo quien se quiere dejar violentar, puede de algún modo ser violentado.

§ 92

Puesto que la voluntad sólo en cuanto tiene existencia es Idea, o sea, es realmente libre, y la existencia en que se ha puesto es el existir de la libertad, la fuerza o la violencia se destruyen de inmediato a sí mismas en su concepto, como manifestación de una voluntad. La fuerza o violencia, por lo tanto, tomadas abstractamente, son injustas.

§ 93

En el hecho de que la violencia se destruye en su concepto, reside la verdadera explicación del por qué la *violencia es anulada con la violencia*; por consiguiente, ella no sólo es condicionalmente jurídica, sino necesaria, es decir, como *segunda violencia*, que es una anulación de una primera violencia.

La violación de un contrato con la fallida prestación de lo estipulado o de las obligaciones jurídicas acerca de la familia, el Estado, por acción u omisión, es una primera violencia o, por lo menos, resistencia, en cuanto que Yo usurpo o sustraigo una propiedad que es de otro, o una prestación debida al mismo. La violencia pedagógica o violencia ejercida contra la

barbarie y la ignorancia, aparece realmente autónoma en primer plano y no como un resultado de otra violencia. Pero solamente debe ser protegida y hacerse valer (frente a aquella otra voluntad no desarrollada) la voluntad natural en sí misma, que violenta la Idea de la libertad. Esto quiere decir que, dada una existencia ética en la familia o en el Estado, contra la que ejerce violencia la voluntad natural, o dado que sólo exista un estado natural —de fuerza en general—, la Idea constituye en ambos casos un *Derecho de héroes*. **[105]**

§ 94

El Derecho abstracto es *Derecho de Violencia*, porque lo Injusto contra aquél, es una violencia contra la *existencia* de mi libertad, en una cosa *externa*; la conservación de esa existencia frente a la violencia es, por eso mismo, como una acción externa y como una violencia que anula la primera.

Definir el Derecho abstracto o el Derecho riguroso, después de lo indicado, como Derecho al cual se puede constreñir, significa entenderlo en una consecuencia que sólo se manifiesta en la vía oblicua de lo Injusto.

§ 95

La primera violencia como poder ejercitado por el ser libre y que viola la existencia de la libertad en su significado concreto, el Derecho en cuanto Derecho, constituye el Delito; el juicio negativamente infinito en su pleno significado (ver *Lógica*, volumen II, página 99), por el cual se niega no sólo lo particular, la asunción de una cosa bajo mi voluntad (§ 85), sino, a la vez, lo universal, lo infinito en el predicado de mío, *la capacidad jurídica*, es decir, sin la intervención de mi opinión (como en el fraude § 88) y justamente contra ella; todo esto constituye la esfera del Derecho Penal.

El Derecho, cuya violación constituye el Delito, tiene hasta aquí, realmente, solamente los aspectos que hemos visto; en consecuencia, también el delito es principalmente el significado próximo que se refiere a estas determinaciones. Pero, en estas formas, la sustancia es lo universal, que en su desarrollo y aspecto ulterior permanece él mismo; y por eso, justamente, permanece igual su violación, es decir, el delito en conformidad de su concepto. El contenido particular, determinado posteriormente, por ejemplo, en el perjurio, en los delitos de Estado, en la falsificación de moneda y letras de cambio, etcétera, considera, también, la determinación que se debe tener en cuenta en el siguiente parágrafo.

§ 96

Como voluntad existente, es como *únicamente* puede ser vulnerada; pero si su existencia se expresa en la esfera de una extensión cuantitativa, así como de determinaciones **[106]** cualitativas, de la cual se distingue, entonces se establece justamente una diferencia para el aspecto objetivo del delito, si tal existencia y su determinación en general son violadas en toda su extensión (y por lo tanto en la infinitud igual a su concepto) o solamente en una parte, como por alguna determinación cualitativa.

La opinión estoica para la cual sólo hay una virtud y un vicio[70], la legislación draconiana que castiga cada delito con la muerte, así como la ignorancia del honor formal, que pone la personalidad infinita en cada violación, tiene de común que: permanecen firmes en el concepto abstracto de la voluntad libre y de la personalidad y no la toman en su concreta y determinada existencia, que aquélla debe tener como Idea.

La diferencia entre *rapiña* y *hurto* se refiere al elemento cualitativo, por el cual, en aquél el Yo es vulnerado como conciencia actual, en consecuencia, como *subjetiva* infinitud y contra mí se ejerce una fuerza personal.

Algunas determinaciones cualitativas, como *el peligro* para la *seguridad pública*, tienen su razón en las relaciones determinadas posteriormente, pero

son muy a menudo entendidas sólo por el giro de las consecuencias, en vez del concepto de la cosa; como, precisamente, el delito más peligroso por sí en su naturaleza inmediata, es una más grave violación según la extensión o la cualidad. La cualidad *moral* subjetiva se refiere a una más elevada distinción: de qué manera un evento y un hecho en general es una acción y considera la misma naturaleza subjetiva de ella.

§ 97

La vulneración del Derecho como tal es, ciertamente, una existencia positiva, exterior, que es en sí nula. La manifestación de su nulidad es el *anulamiento* de la existencia de aquella vulneración; es la realidad del Derecho como su necesidad que se concilia consigo misma mediante la negación de su vulneración.

§ 98

La vulneración, solamente en la existencia externa o en la posesión, es un mal y un daño a cualquier género de **[107]** propiedad o de bienes; la negación de la vulneración, en tanto es perjuicio, constituye la satisfacción civil como *resarcimiento*, en cuanto esto puede tener lugar, en general.

En este aspecto de la satisfacción, al ocasionarse la específica naturaleza cualitativa del daño, debe reintroducirse la cualidad *universal* de la misma, como *valor*, en cuanto el *perjuicio* es destrucción y daño irreparable.

§ 99

Empero, la vulneración con la cual es afectada la voluntad que es en sí (es decir, respecto a la voluntad de aquel que viola, así como a la del vulnerado y de los demás), no tiene *existencia* positiva en esa voluntad, que como tal es en sí, como tampoco en el

simple producto. Por sí, esta voluntad que es en sí (Derecho, Ley en sí), es, más bien, lo exteriormente no existente y, a este respecto, inviolable. La vulneración, para la voluntad particular del ofendido y de los demás, es sólo algo negativo. La *existencia positiva de la vulneración es sólo en cuanto voluntad individual del delincuente*. La vulneración de esta voluntad en cuanto existente es la anulación del delito, que de otro modo sería válido; es *el restablecimiento del Derecho*.

En la ciencia jurídica positiva de los tiempos modernos, la teoría de la pena es una de las materias que peor se ha ahondado, puesto que en ella no es suficiente el intelecto, ya que se trata esencialmente del concepto.

Si el delito y su superación, como lo que ulteriormente se determina como pena, se considera en general sólo como *mal*, se puede, ciertamente, juzgar como irracional *querer un mal* meramente *porque ya existe otro mal*. [Klein[71].]

En las distintas teorías sobre la pena, ese carácter superficial de *mal* se presupone como el principal elemento: teoría de la prevención, de la intimidación, del escarmiento, de la corrección, etcétera, y lo que, por el contrario, debe resultar como *Trien*, se determina justamente de un modo superficial.

Pero no se trata meramente ni de mal, ni de éste o aquel bien, sino claramente de lo Injusto y de la Justicia. Pero desde aquel **[108]** superficial punto de vista, la consideración objetiva de la justicia, que es el punto primero y sustancial en el delito, es dejada de lado y, como consecuencia de ello, se hace lo esencial de la consideración moral y el aspecto subjetivo del delito, mezclado con triviales representaciones psicológicas sobre los estímulos y la intensidad de los resortes sensibles contra la razón, sobre la compulsión psicológica y la influencia sobre la representación (como si ese lado subjetivo no hubiese sido degradado de la libertad, a un algo solamente accidental).

Las diversas consideraciones que corresponden a la pena como apariencia y a su relación con la conciencia particular y que tienen en

cuenta las consecuencias sobre la representación (intimidar, mejorar, etcétera), a su vez de modo particular, sólo respecto a la *modalidad de la pena*, son ciertamente de esencial consideración; pero presuponen la fundamentación de que el imponerla es justo en sí y por sí.

En esta discusión lo que interesa únicamente es que el delito debe negarse no como la producción de un mal, sino como la vulneración del Derecho como Derecho, y luego, cuál es la *existencia* que tiene el delito, y qué se debe anular; aquélla es el verdadero mal que debe arrancarse y el punto esencial es dónde dicha existencia esté. En tanto que los conceptos sobre este punto no sean terminantemente reconocidos, debe dominar el desorden en la consideración de la pena.

§ 100

La vulneración que afecta al delincuente no es sólo justa en sí —como justa es, a la vez, su voluntad, que es en sí y la existencia de su libertad, el Derecho—, sino que también es un *Derecho impuesto en él delincuente* mismo, esto es, en su voluntad existente, en su acción. Porque en su acción, como acción de un ente *racional*, está implícito un *universal*; el que por medio de ella esté instituida una ley, a la que el delincuente ha reconocido por sí, y bajo la cual puede ser asumido, como bajo *su Derecho*.

Beccaria[72] ha negado públicamente al Estado el derecho a aplicar la pena de muerte, en razón de que no puede suponerse que en el Contrato Social esté contenido el consenso de los **[109]** individuos para dejarse matar; antes bien, debe presumirse lo contrario. Sólo que el Estado no es un contrato (v. § 75), ni su esencia sustancial en la *defensa y garantía* de la vida y de la propiedad de los individuos como personas, en forma incondicional; más bien, es lo más elevado que, también, pretende esa vida y esa propiedad y exige el sacrificio de las mismas.

Por otra parte, no es únicamente el *concepto del delito*, su racionalidad en sí y por sí, con o sin el consenso de los individuos, lo que el Estado debe

hacer válido, sino la racionalidad formal, el *querer del individuo*, que está implícito en *la acción* del delincuente.

Como ser racional, el delincuente es honrado con la pena, que es mantenida como continente de su derecho particular. Este honor no llega a él si el concepto y la norma de su pena no se toman de su mismo acto y si es considerado el delincuente como un animal dañino al que habría que hacer inofensivo, o a los fines de la intimidación y de la corrección.

Por otra parte, respecto al modo de existencia de la justicia y la forma que *como pena* tiene en el Estado, no es la forma única y el Estado no es el presupuesto que condiciona la justicia en sí.

§ 101

La superación del delito es el *castigo*, pues según el concepto *es la vulneración de la vulneración* y según la existencia, el delito tiene una extensión determinada cualitativa y cuantitativa; por lo tanto, su negación, como existencia, tiene otra existencia. Empero, esa identidad que se funda sobre el concepto no es la *igualdad* en la naturaleza específica, externa, de la vulneración, sino en la que es en sí de acuerdo al valor de la misma.

Puesto que en la ciencia usual la definición de una determinación, aquí de la pena, debe ser tomada de la *concepción general* de la experiencia psicológica de la *conciencia*, ésta demostraría, ciertamente, que el sentimiento universal de los pueblos y de los individuos sobre el delito es y ha sido que: *debe ser penado* y que *al delincuente le debe acaecer lo mismo que él ha efectuado*. No se alcanza a comprender cómo nunca estas ciencias, que tienen la fuente de sus determinaciones en la *concepción* general, admitan de ella, una vez más, principios contradictorios al *hecho* general de la conciencia.

Empero, una dificultad capital ha sido introducida por la determinación de la *igualdad* en la concepción del Castigo; pero la **[110]** justicia de las

determinaciones de la pena, según su naturaleza cualitativa y cuantitativa es, en cuanto sustancia de la cosa misma, algo posterior.

Cuando se debieran procurar, también para esta determinación ulterior, principios diversos que para lo universal de la pena, no se ha establecido nada distinto. Pero el concepto mismo debe, en general, contener también el principio fundamental para lo particular. Empero, esta determinación del concepto es, precisamente, aquella conexión de la necesidad, por la cual el delito como voluntad nula en sí contiene en sí mismo su superación, que aparece como pena. Es la *identidad* interior que se refleja para el intelecto, como *igualdad* en la existencia exterior.

La naturaleza cualitativa y cuantitativa del delito y la de la superación del mismo están comprendidas ahora en la esfera de la exterioridad en la que, por otra parte, no es posible ninguna determinación absoluta (§ 19). En el *ámbito de la finitud*, esa determinación de igualdad permanece sólo como una exigencia que el intelecto debe siempre limitar más, lo cual es de la mayor importancia, pero que, sin embargo, avanza hacia el infinito y sólo permite una perenne *aproximación*.

Si no se descuida, solamente, esta naturaleza de la finitud, sino que se detiene además en la abstracta *igualdad específica*, nace no sólo una dificultad insuperable para determinar la pena (especialmente si la Psicología alega la grandeza de los impulsos sensitivos y de la *fuerza* ligada a ellos, o de cualquier otra manera; o bien, aquella tanto más fuerte, de la mala voluntad, o la tanto más tenue fuerza y libertad de la voluntad en general), sino que es fácil demostrar el trueque de la pena como un absurdo (hurto por hurto, rapiña por rapiña, ojo por ojo, diente por diente, y en el cual se puede representar al que obra como tuerto o desdentado), cosa que no importa al concepto, pero de la cual viene a ser deudor dicha igualdad específica citada.

El *valor* como *igualdad interna* de las cosas, que en su existencia específica son completamente distintas, es una determinación que ya se presenta en los contratos, igualmente que en las acciones civiles frente al delito (§ 95), cuya representación es elevada a lo universal, superando la naturaleza inmediata de la cosa. En el delito, como aquello en lo cual *lo infinito* del hecho es la determinación fundamental, desaparece tanto más la

especificación meramente exterior y la igualdad permanece sólo como norma fundamental para lo *esencial* que el delincuente ha merecido; pero no para el externo aspecto específico del castigo.

Según ese aspecto externo, el hurto, la rapiña, la multa y la **[111]** pena de cárcel, etcétera, son meramente cosas *heterogéneas*; pero según su valor, su carácter general de ser vulneraciones, son *cosas comparables*. Concierne al intelecto, como se ha notado, el buscar la aproximación a la igualdad de estos respectivos valores. Si no se comprende la conexión existente en sí, entre el delito y su superación, y el concepto del valor y de la posibilidad de comparar a entrambos según el valor, puede acontecer que (Klein: *Grunds, des peinl. Rechts*; § 9) en una pena apropiada se vea solamente un vínculo *arbitrario* de un mal con un acto ilícito.

§ 102

La superación del delito en la esfera del Derecho Abstracto es principalmente *venganza*, justa, según el *contenido* en cuanto es *castigo* o *coacción*. Pero según la forma es la acción de una voluntad *subjetiva* que puede poner en cada vulneración acaecida su infinitud y cuya justicia es, en general, accidental; como, asimismo, *para los demás* ella es sólo en cuanto *particular*.

La venganza, por el hecho de que es una *acción positiva* de una voluntad *particular, viene a ser una nueva vulneración*, incorporándose como tal contradicción en el progreso al infinito y pasa en herencia, de generación en generación, ilimitadamente.

Donde los delitos son perseguidos y castigados, no como «crimina publica» sino «privata» (como entre los Judíos y los Romanos, el hurto y la rapiña, y ahora entre los Ingleses en ciertos casos, etcétera), la pena tiene todavía algo de venganza. De la venganza privada es distinto el ejercicio o práctica de la venganza de los héroes, los caballeros andantes, etcétera, que se introducen en el origen de los Estados.

§ 103

La exigencia de que sea resuelta la contradicción, que es aquí como superación de lo Injusto, consiste en la exigencia de una *Justicia* emancipada del interés y del aspecto *subjetivo*, como de la *accidentalidad del poder*; una justicia no *vindicativa*, sino *punitiva*. Aquí se da, sobre todo, la exigencia de una voluntad, que como voluntad particular y **[112]** *subjetiva* quiere lo universal en cuanto a tal. Este concepto de la *Moralidad* no es, empero, solamente alguna cosa exigida, sino que es el resultado de ese mismo proceso.

TRÁNSITO DEL DERECHO A LA MORALIDAD

§ 104

El delito y la justicia vindicativa presentan la forma del proceso de la voluntad en cuanto superado en la diferencia de lo *universal en sí* y de lo *individual que es por sí* frente a aquélla y por lo cual la voluntad que es en sí, con la superación de la síntesis, retorna a sí, llegando a ser voluntad *real y por sí*. De esta manera el Derecho es confirmado y *tiene valor* frente a la voluntad singular que es meramente por sí, en cuanto aquél es *real* por necesidad. Al mismo tiempo esta configuración es, precisamente, la progresiva e interna determinación conceptual de la voluntad. Según el concepto, la realización en sí misma de la voluntad es superar el ser en sí y la forma de la contigüidad, en, la que primeramente existe y la posee como forma, en el Derecho Abstracto (§ 21); en consecuencia, ponerse en la antítesis de la voluntad universal que es en sí y de la

individual que es por sí, y luego mediante la superación de esta oposición, por la negación de la negación, determinarse a sí misma como voluntad en la propia existencia, para la que no es sólo voluntad libre en sí, sino por sí misma, en cuanto negación que se refiere a sí misma.

De este modo, la voluntad tiene, ahora, a su personalidad como objeto propio, lo mismo que la voluntad que sólo es tal en el Derecho Abstracto; la *subjetividad de la libertad*, por sí infinita, constituye el principio del punto de vista de la Moralidad.

Si consideramos más de cerca los momentos por los cuales el concepto de la libertad se perfecciona a través de la determinación primeramente abstracta de la voluntad, hacia la que se refiere de sí a sí, esto es, *a la autodeterminación de la subjetividad*, verificamos que ella constituye en la propiedad *lo mío abstracto*, y es, por lo tanto, una cosa externa; así, en el contrato es lo mío, *mediatizado* por la voluntad y solamente *común*; en lo Injusto es la voluntad de la esfera jurídica y su ser abstracto o en sí o en su contigüidad, como *contingencia* puesta por medio de la voluntad individual, también accidental. Desde el punto de vista moral es superada de manera que esta contingencia misma, en cuanto reflejada *en sí e idéntica a sí*, es la infinita accidentalidad en sí de la voluntad: *su subjetividad*.

SEGUNDA PARTE
LA MORALIDAD [73]

[114]

§ 105

El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto es infinita, no meramente en sí, sino por sí (§ precedente). Esta reflexión de la voluntad en sí y su identidad que es por sí, frente al ser en sí, a la contigüidad y a las determinaciones que se desenvuelven, acreditan a la *persona como sujeto*.

§ 106

Puesto que, ahora, la subjetividad constituye la determinación del concepto, y es distinta de él como tal, es decir, como voluntad en sí; puesto que, al mismo tiempo la voluntad del sujeto es, como voluntad del individuo que es para sí (aún tiene en sí a la contigüidad), la subjetividad constituye la existencia del concepto. Si, en consecuencia, está destinado un ámbito más elevado para la libertad, ahora en la Idea, el aspecto de la *existencia* o su momento real, *es la subjetividad de la voluntad*. Solamente en la voluntad *subjetiva* puede ser real la libertad o la voluntad que es en sí.

La segunda esfera, la Moralidad, significa en la totalidad, el aspecto real del concepto de la Libertad y el proceso de esta esfera es superar la voluntad que es sobre todo solamente por sí, la que sólo inmediatamente en sí es idéntica a la voluntad en sí o general, según la diferencia en la cual ella se abisma en sí misma, y la dispone para sí, como idéntica a la voluntad que es en sí. Este movimiento es la elaboración del ámbito actual de la libertad, de la subjetividad, la cual es al principio *abstracta*, esto es, distinta al concepto, para hacerla igual a él y obtener para la Idea su verdadera realización, por la cual la voluntad subjetiva se determina, precisamente, como objetiva y verdaderamente concreta. [**115**]

§ 107

La *autodeterminación* de la voluntad es, a la vez, un momento de su concepto y la subjetividad no es sólo el punto de vista de su existir, sino su propia determinación (§ 104).

La voluntad subjetivamente determinada, libre por sí, en cuanto concepto tiene primeramente *existencia* para ser *como Idea*. El punto de vista moral es en su configuración el *Derecho* de la *Voluntad Subjetiva*. De acuerdo a este Derecho la voluntad *reconoce* y es alguna cosa sólo en cuanto la cosa es suya y ella está implícita como algo subjetivo *a sí*.

El mismo proceso del punto de vista moral (v. anotación al § anterior) tiene en este plano la apariencia de ser el desenvolvimiento del Derecho de la Voluntad Subjetiva —o del modo de existencia—, de suerte que, lo que la Voluntad *reconoce como* suyo en su objeto, prosigue a determinarlo para ser su verdadero concepto, lo objetivo, en el sentido de su generalidad.

§ 108

La voluntad subjetiva, inmediatamente por sí y distinta de la que es en sí (§ 106, anotac.), es, por consiguiente, abstracta, limitada y formal. Empero, la subjetividad no es solamente formal,

sino que, como infinita autodeterminación, constituye el elemento formal de la voluntad. Puesto que en su primer relieve sobre la voluntad individual, no está aún identificada con el concepto de la voluntad, la posición ética es la de *la relación y del deber-ser*, *o de la exigencia*. Y ya que la diferencia de la subjetividad contiene precisamente a la determinación, frente a la objetividad como existencia exterior, aquí se hace presente también la posición de la conciencia (§ 8); sobre todo, el punto de vista de la diferencia, la finitud y lo fenoménico[74] del *deber*.

Lo Moral no está ya determinado como lo opuesto a lo Inmoral, así como el Derecho no es inmediatamente lo opuesto a lo Injusto, sino que es la posición general tanto de lo Moral como de lo Inmoral, que depende de la subjetividad del querer. **[116]**

§ 109

El elemento formal de la Voluntad, de acuerdo a su determinación universal, contiene, ante todo, la oposición de la subjetividad y de la objetividad, y la actividad referente a ella (§ 8) —cuyos momentos son: *existencia y determinación*, idénticos en el concepto (§ 104) y la voluntad subjetiva, ella misma es tal concepto— esto es: distinguir *por sí* a una y a otra y ponerlas como idénticas.

En la voluntad que se determina a sí misma, la determinación es: a) ante todo y como colocada en aquella por sí misma (por su propia virtud), es la *particularización* de sí y en sí misma, es un *Contenido* que se da. Tal cosa constituye la primera negación y el límite formal de la voluntad de ser solamente algo *determinado y subjetivo*. En cuanto la *reflexión infinita* en sí, es dicho límite *para ella misma* (la voluntad), la (determinación) es también; b) un

querer suprimir aquella limitación; es la *actividad* de transferir ese contenido desde la *subjetividad* a la objetividad en general, en una existencia inmediata; c) la simple identidad de la voluntad consigo misma en esta antítesis, es el *fin*, el contenido invariable a entrambas, indiferente ante las diferencias de formas.

§ 110

Pero esta identidad del contenido en la posición ética, en la cual reside la libertad de aquél (§ 105) —esa identidad de la voluntad consigo misma— recibe la inmediata determinación característica:

a) El contenido para mí, como mío, está determinado de modo que en su identidad encierra para mí, mi subjetividad, no sólo en tanto es mi fin interno, sino también en cuanto ha conseguido la *objetividad exterior*.

§ 111

b) El contenido encierra realmente un algo individual (sea cual fuere su procedencia) y en cuanto contenido de la voluntad reflejada *en sí*, idéntica a sí en su determinación y universal, comprende: *α)* la determinación en aquélla, de **[117]** ser adecuado a la voluntad en sí o de tener la *objetividad* del *concepto; β)* Puesto que la voluntad subjetiva en cuanto es por sí, al mismo tiempo es todavía formal (§ 108); se trata sólo de una *exigencia* y contiene igualmente la posibilidad de no ser adecuada al concepto.

§ 112

c) Conservando Yo mi subjetividad en la realización de mis fines (§ 110), al mismo tiempo supero, en cuanto objetivación de

los mismos, esa subjetividad como inmediata y, por consiguiente, en tanto es individual. Pero la subjetividad externa, de tal modo idéntica en sí, es la voluntad de los otros (§ 73). El ámbito de la *existencia* de la voluntad es, ahora, la subjetividad (§ 160) y la voluntad de los otros, a la vez es para mí la otra existencia que yo doy a mi fin. La realización de mi fin tiene en sí, en consecuencia, la identidad de mi voluntad con la de los otros, pues mi voluntad mantiene una relación positiva con la voluntad ajena.

La *objetivación* del fin cumplido incluye en sí los tres significados, o más bien se encierra en uno de los tres momentos:

α) Una existencia exterior, inmediata; *β*) Ser adecuada al concepto; *γ)* Ser una Subjetividad Universal.

La *subjetividad* que se alcanza en esa objetivación consiste en que:

El fin objetivo es mío, de modo que yo estoy implícitamente en él en cuanto los momentos *β* y *γ* de la subjetividad hayan coincidido con los momentos *β* y *γ* de la objetividad.

El hecho de que estas determinaciones, diferenciándose así de la posición moral, son reunidas sólo por *la contradicción*, constituye particularmente *lo fenoménico* o *la finitud* de esa esfera (§ 108); y el desarrollo de este punto de vista es el desenvolvimiento de las contradicciones y de sus soluciones, las cuales, empero, dentro del mismo pueden ser solamente relativas.

§ 113

La exteriorización de la voluntad subjetiva o moral es una acción que contiene como determinaciones: *α*) Ser reconocida por mí como mía en su exterioridad; *β)* Ser la referencia esencial con el concepto como un deber-ser; *γ)* Y ser referida a la voluntad de los otros. **[118]**

Solamente la exteriorización de la voluntad moral es acción. La *existencia* que la voluntad se da en el Derecho formal, reside en *algo inmediato*, y siendo ella misma inmediata, no tiene por sí, al comienzo, ninguna relación manifiesta con el concepto. El concepto, no estando, todavía, frente a la voluntad subjetiva, no es distinto de ella ni es una referencia positiva con la voluntad ajena; de ahí que la norma jurídica según su determinación fundamental, sea solamente *prohibición* (§ 38).

El Contrato y lo Injusto comienzan a tener, en verdad, una relación con la voluntad ajena; pero el *acuerdo* que llega a realizarse se funda sobre el capricho; y la relación *esencial*, allí implícita, con la voluntad ajena es, como jurídico, el hecho negativo de conservar mi propiedad (según el valor) y de dejar al otro, lo propio. Por el contrario, el punto de vista del delito se considera aquí sólo como proveniente *de la voluntad subjetiva* y según el modo y la manera que tiene en ella su existencia. La *acción* judicial (actio), en cuanto imputable a mí, no según su contenido que está determinado por prescripciones, contiene solamente algunos momentos de la verdadera y propia acción moral, pero de una manera *exterior; ser acción moral verdadera y propia* es, por lo tanto, un aspecto distinto de ella, en cuanto judicial.

§ 114

El Derecho de la Voluntad moral encierra estos tres momentos:

a) El Derecho Abstracto o formal de la acción, como ésta es realizada en la existencia inmediata, consiste en que su contenido es, en general, mío y la acción, un *propósito* de la voluntad subjetiva;

b) La *particularidad* de la acción es su contenido interior: *α)* como está determinado *por mí* el carácter general del contenido, que constituye el *valor de la acción*, y también aquello por lo cual ella tiene valor para mí, *la intención·*, *β)* su contenido, como mi fin particular de mi individual existencia subjetiva, constituye *el bienestar*.

c) Este contenido, como *interioridad* junto a su *universalidad*, en cuanto elevado a la *objetividad* que es en sí y por sí, es el fin absoluto de la voluntad, es el *Bien* en la esfera de la reflexión, con la antítesis de la *universalidad* subjetiva, en parte del *mal* y en parte de la *conciencia*.

SECCIÓN PRIMERA
EL PROPÓSITO Y LA CULPA [75]

[119]

§ 115

La finitud de la voluntad subjetiva, en la aproximación al obrar, consiste en que ella, para su obrar, tiene un objeto exterior supuesto previamente con múltiples circunstancias. El acto impone en la existencia dada, un cambio y la voluntad es culpable, en tanto pone el abstracto predicado del mío, en el existir modificado.

Un suceso, una situación que se produce, es una concreta realidad externa, que tiene en sí muchas circunstancias en forma indeterminable. Todo momento singular que se presenta como *condición, fundamento, causa*, de una determinada situación, y que ha contribuido a ello parcialmente, puede considerarse que sea *su razón o* que, al menos, *tenga partís* en ella. El entendimiento formal en un rico acontecimiento (por ejemplo, en la Revolución Francesa), posee en numerosas circunstancias, la facultad de elegir cuál desea sostener como causa.

§ 116

No es, en verdad, un acto propio mío, si las cosas —de las cuales soy propietario y que como externas están y obran conjuntamente con gran frecuencia (como puede suceder conmigo

mismo en cuanto cuerpo mecánico o ser viviente)—, causan en esa forma perjuicio a los otros. En eso, Yo soy más o menos responsable, porque, en general, aquellas cosas son mías; pero, sin embargo, según su propia naturaleza, están más o menos sujetas a mi dominio y vigilancia.

§ 117

La voluntad en ejercicio por su propia virtud, incluye en su fin, enderezado al existir actual, la *representación de las circunstancias* del mismo. Pero, ya que la voluntad, a **[120]** causa de esa previa suposición, es *finita*, la apariencia objetiva es *accidental* para ella y puede contener en sí algo distinto de lo que está en su representación. Pero el derecho de la voluntad es sólo reconocer su propio acto, como acción propia y sólo ser culpable de lo que ella conoce que de sus presuposiciones hay en su fin; de aquello que de ellas estaba implícito en su *propósito*. El acto puede ser imputado sólo como culpa *de la voluntad*, como el *derecho del saber*.

§ 118

Por otra parte, la acción, en tanto asentada en la existencia externa que se desenvuelve por todos sus aspectos de acuerdo a su conexión con la necesidad exterior tiene múltiples consecuencias. Las consecuencias, como la imagen que tiene por ánimo el fin de la acción, constituyen «el suum» (lo inherente a la acción); pero, al mismo tiempo, la acción como fin ubicado en la exterioridad, es entregada a merced de las fuerzas externas, que vinculan a ella algo completamente distinto de lo que ella es por sí, y la arrastran a consecuencias lejanas, extrañas[76]. Es, justamente, un derecho de la

voluntad el imputar a sí solamente la primera cosa, porque ella sólo está en su propósito.

El diferenciar qué consecuencias son *accidentales* y cuáles son *necesarias*, contiene la indeterminación en que la necesidad *interna*, en lo finito, llega a ser *como* necesidad externa, como referencia entre ellas de cosas individuales, las que, en cuanto independientes, se encuentran indiferentes y bastante alejadas las unas con respecto a las otras. La norma «despreciar en las acciones las consecuencias» y «juzgar las acciones por las consecuencias y hacerlas medida de lo que es justo y bueno», son ambas producto del intelecto abstracto.

Las consecuencias, como formas peculiares *inmanentes* de la acción, manifiestan sólo la naturaleza y no son otra cosa que la acción misma; la acción, por tanto, no las puede negar y despreciar. Pero, en cambio, está comprendido bajo ellas lo que interviene **[121]** exteriormente y lo que sobrevive accidentalmente y que no afecta en nada la naturaleza de la acción misma.

El desarrollo de la contradicción que la necesidad de lo finito contiene, es en la existencia, el vuelco de la necesidad en la accidentalidad y viceversa. Actuar, significa en este terreno *entregarse a merced, de esta ley*.

De esto proviene que si la acción del delincuente tiene ínfimas malas consecuencias, el hecho es anotado en su beneficio; así como debe tolerarse el hecho de que la acción buena haya tenido pocas o ninguna consecuencia, y que en presencia del delito del cual se han desarrollado las plenas consecuencias, se imputen éstas. La autoconciencia *heroica* (como en las tragedias antiguas, Edipo, etcétera), no ha procedido de su inmunidad a la consideración de las diferencias entre *hecho* y *acción*, entre el suceso externo y el propósito y conocimiento de las circunstancias, así como a la dispersión[77] de las consecuencias; pero asume la culpa en toda la extensión del acto.

SECCIÓN SEGUNDA
LA INTENCIÓN Y EL BIENESTAR

[122]

§ 119

La existencia externa de la acción es una conexión múltiple que puede ser considerada como dividida indefinidamente en *individualidades*, y la acción como habiendo afectado preferentemente a una sola individualidad. Pero la verdad de lo *singular* es lo *universal* y la determinación de la acción es por sí, no un contenido aislado de la individualidad externa, sino un contenido *universal*, que envuelve en sí múltiple conexión. El *propósito*, en cuanto procede de un ser pensante, no encierra meramente la individualidad, sino esencialmente el aspecto universal; esto es, la *Intención*.

La *Intención* contiene etimológicamente a la *abstracción*, parte en la forma de la *universalidad*, parte en la extracción de un aspecto *particular* de la cosa concreta.

Esforzarse en justificar por medio de la intención, es generalmente el aislamiento de un aspecto singular, que es sostenido como la esencia subjetiva de la acción.

El juicio sobre una acción como acto exterior todavía sin la determinación de su aspecto jurídico o no jurídico, confiere a la misma un

predicado *universal*, o sea que ella es incendio, asesinato, etcétera.

La determinación *aislada* de la realidad exterior muestra lo que es su naturaleza, como *conexión* exterior. La realidad es afectada principalmente sólo en un único punto (como el incendio alcanza inmediatamente sólo un pequeño punto del leño; como lo que da sólo una proposición y no un juicio), pero la naturaleza universal de ese punto encierra su expansión. En el ser viviente lo singular está inmediatamente no como parte sino como órgano, en el que lo universal existe actualmente como tal, de modo que en el homicidio no se hiere a un pedazo de carne, como algo singular, sino a la vida allí implícita. Por una parte, la reflexión subjetiva que desconoce la naturaleza lógica de lo singular y de lo universal, es la que se disemina con la dispersión en individualidades y consecuencias; por otra parte, está en la naturaleza del **[123]** mismo acto finito, contener tales separaciones de las accidentalidades. El invento del «dolus indirectus» tiene su razón en las cosas consideradas.

§ 120

El *Derecho* de la Intención es que la cualidad universal de la acción no es sólo en sí, sino que es *conocida* por el agente y reside ya en su voluntad subjetiva; y, a la inversa, el derecho de la *objetividad* de la acción, como puede ser llamado, es afirmarse como conocida y querida por el Sujeto, en cuanto pensante.

Tal derecho a este juicio lleva consigo la total o limitada *responsabilidad* en sus acciones de los niños, los imbéciles y los locos. Pero como las acciones según su existencia externa, encierran en sí la accidentalidad de efectos, así también la existencia subjetiva contiene la indeterminación, la cual se refiere al poder y a la fuerza de la autoconciencia y del juicio —indeterminación que, sin embargo, puede considerarse sólo con respecto a la imbecilidad, a la locura y demás cosas semejantes, así como a la edad infantil—; porque sólo tales situaciones decididas anulan el carácter del pensamiento y de la libertad volitiva y

permiten no considerar el agente de acuerdo al honor de ser pensamiento y voluntad.

§ 121

La cualidad universal de la acción es el *contenido* múltiple de la acción en general, traído a la *simple* forma de la universalidad. Pero el sujeto, en cuanto reflexivo en sí, y *particular* frente a la particularidad objetiva, tiene en su fin su propio contenido particular, que es el ánimo determinante de la acción.

El hecho de que este momento de la *individualidad* del agente está contenido y efectuado en la acción, constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, *el derecho del sujeto* de encontrar en la acción su *satisfacción*.

§ 122

Mediante esa particularidad, la acción tiene para mí un *valor subjetivo*, un interés. Frente a ese fin, la Intención según el *contenido es* lo inmediato de la acción rebajado a **[124]** la categoría de medio, en su contenido ulterior. Como tal finalidad es algo finito, puede ser degradada de nuevo a *medio* por una posterior Intención y así hasta lo infinito.

§ 123

Para el contenido, este fin aquí es solamente: a) La actividad formal ella misma existente; esto es, que el sujeto está con su *actividad*, en aquello que debe conservar y estimular como su fin, por el cual los hombres se interesan o se deben interesar como de una cosa propia y por el que desean ser activos; b) Empero, otro contenido determinado tiene la libertad aún abstracta y formal de la

subjetividad, en su *existencia natural, subjetiva*, en los deseos, tendencias, pasiones, opiniones y en los caprichos, etcétera. La satisfacción de ese contenido es el *bienestar* o la *felicidad* en sus determinaciones particulares y, en general, en los fines generales de la finitud.

Esto es desde el punto de vista de la *relación (§ 108)*, en el cual el sujeto está determinado en su diferencia y vale como *particular*, el lugar en el que interviene el contenido de la voluntad natural (§ 11). Pero aquí el contenido no está como es inmediatamente, sino que, como perteneciente a la voluntad reflexiva en *sí*, es elevado a un fin general, al fin del *Bienestar* y de la *Felicidad* (Enciclop., § 395) —al punto de vista del pensamiento que no contiene aún a la voluntad en su libertad, sino que *reflexiona* sobre su contenido como natural y dado—, tal como, por ejemplo, en los tiempos de Creso y Solón.

§ 124

Puesto que la satisfacción *subjetiva* del individuo mismo (incluso su reconocimiento en el honor y la gloria) está contenida en la realización de los fines que valen en sí y por sí; así la pretensión de que esto aparezca sólo en cuanto querido y alcanzado, como la opinión de que los fines objetivos y subjetivos se excluyen recíprocamente en la voluntad, es una afirmación vacía del intelecto abstracto. Ella, más bien, degenera si llega a afirmar la satisfacción subjetiva —desde **[125]** que, como siempre aquélla se da en una obra cumplida—, como *intención esencial* del agente, y el fin objetivo como lo que ha sido sólo un medio para la satisfacción.

El sujeto es la *serie de sus acciones*. Si éstas son una serie de productos sin valor, la subjetividad del querer es, igualmente, una subjetividad sin valor; si, por lo contrario, la serie de sus actos es

de naturaleza sustancial, también lo es la voluntad íntima del individuo.

El Derecho de la particularidad del sujeto a sentirse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad, subjetiva*, constituye el punto crítico y central de la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna. Este Derecho, en su infinitud, ha sido expresado por el Cristianismo y establecido como principio universal y real en una nueva interpretación del mundo. A los aspectos más particulares de este asunto, pertenecen el amor, el principio romántico, el fin de la eterna beatitud del individuo, etcétera; después, la moralidad, la conciencia, además de las otras formas que, en parte, se presentan a continuación como principio de la Sociedad Civil y como momentos de la constitución política pero que, en parte, se manifiestan en la historia en general y en particular, en la historia del arte, de la ciencia y de la filosofía. Este principio de la individualidad, ciertamente, es un momento de la antítesis y principalmente es, por lo menos, tan idéntico a lo universal, como distinto de él. Pero la reflexión abstracta fija ese momento en su diferencia y oposición frente a lo universal y proporciona de este modo una interpretación de la moralidad, en la que ésta se perpetúa sólo como lucha hostil contra la satisfacción particular: la pretensión «de hacer con aversión lo que el deber impone»[78].

Precisamente esta noción intelectualista ocasiona aquella consideración psicológica de la historia, que tiende a empequeñecer y a despreciar los grandes hechos y los grandes hombres, porque transforma las inclinaciones y las pasiones, que encuentran igualmente su satisfacción en la actividad sustancial, así como gloria y honor y otras consecuencias, en el intento principal y en los impulsos operantes de las acciones; en general, en ese aspecto especial que esa noción ha decretado con antelación como algo malo por sí, ella asegura que, ya que las grandes acciones y la actividad que significa una serie de tales acciones, han producido grandeza en el mundo y para el individuo agente la consecuencia del poder, del honor y de la gloria, a él no corresponde aquella grandeza, sino **[126]** solamente esta cosa particular y externa que de ella le tocó; y ya que eso particular ha sido la consecuencia, sea también como un fin, es decir, hasta como un único fin.

Tal reflexión se atiene a la subjetividad de los grandes hombres, como aquella en la cual ella misma reside, y *omite* en su vanidad, la sustancialidad de ellos; es también la opinión «de los ayudas de cámara psicológicos para quienes no hay grandes hombres, no porque éstos no sean héroes, sino porque ellos son solamente ayudas de cámara». (*Fenomenología del Espíritu*, pág. 616.)

§ 125

Lo subjetivo con el contenido particular del bienestar, como reflejado en sí e infinito, está al mismo tiempo en referencia con lo universal, con la voluntad en sí. Esto universal, puesto en la particularidad misma, es el *bienestar de los otros,* y, en determinación completa, pero del todo vacía, el bienestar de todos. El bienestar de muchos otros individuos es, en ese caso, también, fin esencial y directo de la subjetividad. Pero, ya que lo *universal que es en sí y por sí* distinto de tal contenido particular, no está aquí, aún, interiormente determinado, sino solamente en cuanto *Derecho,* los fines del individuo pueden ser diversos de éste, pueden ser conformes al mismo, pero también no ser tales.

§ 126

Mi particularidad y la de los otros, empero, es un derecho solamente en cuanto soy un *ser libre*. Por lo tanto, no puede ser sostenida en contradicción con su fundamento sustancial; y una intención de mi bienestar, así como del bienestar ajeno, en el caso que particularmente no pueda ser considerada *intención moral,* no puede legitimar una *acción injusta*.

Es característica una opinión corriente en nuestro tiempo, que en parte tiene su origen en el período prekantiano del buen corazón[79] y que constituye la quinta esencia de las bien conocidas representaciones dramáticas que conmueven, el de aplicar un *intento moral* en las acciones injustas y de representar a los malos **[127]** sujetos como un *pretendido* buen corazón; esto es, con un tal corazón que quiere su bienestar y a veces el bienestar de los otros. Pero, en parte, esa doctrina ha sido restablecida de nuevo en forma más enérgica y el entusiasmo íntimo y el sentimiento, esto es la forma de la individualidad como tal, han sido erigidos en criterio de lo que es justo, racional y excelente; de suerte que el delito y los pensamientos que llevan a él, aunque sean caprichos trivialísimos, tonterías y opiniones sin sentido, serían justos, racionales y excelentes porque provienen del *sentimiento* y del *valor*. Más detalles, véase § 140.

Por lo demás, se debe tener en cuenta el punto de vista bajo el cual el Derecho y el Bienestar son tratados aquí, esto es, como Derecho formal y como bienestar particular del individuo; el llamado Bien Universal, el *Bienestar del Estado*, esto es, el Derecho del efectivo Espíritu concreto, está completamente en otra esfera, en la cual el Derecho formal, precisamente, es un momento subordinado como bien particular y felicidad del individuo. Se ha hecho notar más arriba (§ 29) que uno de los más frecuentes equívocos de la abstracción es el hacer valer el derecho y el bienestar privado, que es en sí y por sí frente al Universal del Estado.

§ 127

La particularidad de los intereses de la voluntad natural reunidos en su simple totalidad, es la existencia personal como vida. Ésta, es un *peligro extremo* y en la colisión con la propiedad jurídica de otro, tiene un *Derecho necesario* (no en cuanto equidad, sino como derecho) a prevalecer —ya que por un lado está la vulneración infinita de la existencia y con esto la completa ausencia de Derecho, y por el otro, sólo la vulneración de una existencia singular, limitada de la libertad—, sin dejar de reconocer

simultáneamente el Derecho como tal y la capacidad jurídica del que es vulnerado sólo en esa propiedad.

Del Derecho de necesidad procede el «beneficium competentiae», por el cual a un deudor se le dejan algunos de sus utensilios, instrumentos, vestidos y, en general, de sus bienes, esto es de la propiedad del acreedor, cuanto se considera útil para la posibilidad de manutención y hasta para la posibilidad conforme a su condición[80]. **[128]**

§ 128

La necesidad expresa tanto la finitud y la accidentalidad del Derecho, cuanto la del bienestar —de la existencia abstracta de la libertad, sin que lo sea en cuanto existencia de la persona particular — y de la esfera de la voluntad particular sin la universalidad del Derecho. Con esto quedan establecidas su parcialidad e idealidad, del mismo modo que ya estaba determinado su concepto; el derecho tiene ahora (§ 106) determinado su existir, conforme a una determinada voluntad particular; y la *subjetividad* en su particularidad comprensiva también es el existir de la libertad (§ 127), así como, en sí, en cuanto que es relación infinita de la voluntad consigo, constituye la universalidad de la libertad.

Los dos momentos, así integrados en su verdad, en su unidad, pero ante todo en la relación del uno al otro, constituyen el *Bien* en cuanto universal, *cumplido*, determinado en sí y por sí; y la *conciencia* como subjetividad infinita que se conoce a sí misma y que determina en sí el contenido.

SECCIÓN TERCERA
EL BIEN Y LA CONCIENCIA

[129]

§ 129

El Bien es la Idea, en cuanto unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular* —en la cual el Derecho abstracto, así como el bienestar y la subjetividad de saber, y la accidentalidad del existir exterior, *son superados* en cuanto son autónomos por sí, pero no obstante, *contenidos y conservados* según su *esencia*—; *es la libertad realizada, el absoluto fin del mundo*.

§ 130

El bien en esta idea no tiene validez por sí, en cuanto existencia de la individual voluntad particular, sino solamente como Bien *Universal*, y sustancialmente como Universal en sí, esto es, según la libertad; el Bienestar no es *Bien* sin el *Derecho*. Igualmente el Derecho no es el Bien sin el *Bienestar* («fiat iustitia» no debe tener como consecuencia: «pereat mundus»).

En consecuencia, el Bien como necesidad de ser realmente por medio de la voluntad particular y, a la vez, en cuanto sustancia de la misma, tiene el *Derecho Absoluto* frente al Derecho Abstracto de

la propiedad y a los fines particulares del Bienestar. Cada uno de estos dos momentos, en cuanto es distinto del Bien, tiene validez sólo en cuanto a él se conforman y subordinan.

§ 131

Para la voluntad *subjetiva*, el Bien es, justamente, lo único esencial y aquél tiene valor y dignidad sólo en cuanto se confirme a ella, en su idea e intención. Como el Bien aquí es todavía Idea abstracta del Bien, la voluntad subjetiva no está aún incluida en el mismo y conformada a él; únicamente existe una relación entre ambos, es decir, en aquello por lo cual el Bien debe ser lo sustancial para la misma y **[130]** por lo que la voluntad subjetiva debe instituir al Bien como fin y cumplirlo; así como el Bien, por su parte, tiene únicamente en la Voluntad Subjetiva el medio por el cual entra en la realidad.

§ 132

El Derecho de la voluntad subjetiva consiste en que lo que ella debe reconocer como válido lo considere también como bueno; y que a ella le sea imputada una acción, como fin que llega a la objetividad externa, de acuerdo a su conocimiento del propio mérito que ella tiene en esta objetividad, como justa o injusta, buena o mala, legal o ilegal.

El Bien es, en general, la esencia de la voluntad en su sustancialidad y universalidad —la voluntad en su verdad— y, por lo tanto, sólo reside, simplemente, *en el pensamiento* y *para el pensamiento*. La afirmación de que el hombre no puede conocer la verdad, sino que trata solamente con los fenómenos; que el pensamiento perjudica a la buena voluntad; estas y otras

concepciones semejantes privan al espíritu así como del valor intelectual, de todo valer y dignidad ética.

El Derecho de no reconocer nada que el Yo no conozca como racional, es el derecho supremo del sujeto; pero, a la vez es formal por su determinación subjetiva; y el *derecho de lo racional*, como objetivo en el sujeto, permanece, por lo tanto, invariable. A causa de su determinación formal el juicio es, asimismo, tan apto para ser verdadero, como para ser mera creencia y error. El hecho de que el individuo alcance aquel derecho de su juicio, pertenece, desde el punto de vista de la esfera aun moral, a su particular conformación subjetiva.

Yo puedo concebir en mí la pretensión, y mantenerla en mí como un derecho subjetivo, de reconocer una obligación por las buenas razones y de tener la convicción de la misma y, más aún, de que Yo la conozca en su concepto y en su naturaleza. Lo que yo requiero para la satisfacción de mi convicción del Bien, de lo lícito o ilícito de una acción, y, en consecuencia, de su responsabilidad a este respecto, no perjudica, empero al *Derecho de la Objetividad*. Este Derecho del Juicio en el Bien es distinto del Derecho del Juicio (§ 117) respecto a la acción en cuanto tal; de acuerdo a esto el derecho de la objetividad tiene el aspecto de que, ya que la acción es un cambio que debe existir en un mundo real, y, por lo tanto, quiere ser reconocida en esto, ella (la acción), debe **[131]** ser conforme en general a lo que *tiene valor* en tal mundo. Quien quiera obrar en esa realidad, precisamente por eso, está sometido a sus leyes y ha reconocido el derecho de la objetividad. Igualmente en el Estado, como objetividad del concepto racional, la responsabilidad judicial no debe limitarse a lo que retiene conforme o disconforme a una razón suya, ni a la opinión subjetiva de la juridicidad o antijuridicidad, acerca del Bien y del Mal, ni a las exigencias que el Estado tiene para la satisfacción de su convicción.

En este campo objetivo tiene valor el derecho del juicio, en cuanto juicio sobre lo legal o ilegal como derecho vigente; y se limita a ser su próximo significado, esto es, *conocimiento* en cuanto *noción* de lo que es legal y como tal, obligatorio. Con la publicidad de las leyes, las prácticas generales, el Estado quita lo formal y accidental para el sujeto, al derecho del juicio que aún tiene desde este punto de vista. El derecho del sujeto a

conocer la acción en la determinación del Bien o del Mal, tiene como consecuencia disminuir o eliminar, en este sentido, la responsabilidad en los niños, los imbéciles y los dementes. Sin embargo, no se puede fijar un límite determinado para estos estados y para su responsabilidad.

Pero, instituir como fundamento la ofuscación del instante, la exaltación de las pasiones, la embriaguez y, en general, lo que se llama la violencia de los impulsos sensitivos (en cuanto es excluido lo que justifica un derecho de necesidad, § 120), en la responsabilidad y determinación del *delito mismo* y de su *punibilidad* y mantener tales situaciones, como si para ellas la culpa del delincuente fuese eliminada, significa, igualmente, no tratarlo (§§ 105, 119 anotac.), según el Derecho y el honor del hombre, en cuanto su naturaleza es, precisamente, ser esencialmente algo universal y no un momento abstracto o un aislamiento del saber.

Así como el incendiario ha puesto fuego, no en esta superficie del tamaño de una pulgada de la viga que él ha tocado con la tea, como un algo aislado, sino que ha incendiado con ella el todo, la casa; así, también, como sujeto, él no es lo singular de este momento o la sensación aislada del ardor de la venganza. En ese caso él sería un animal, al cual, en razón de su *nocividad* y *temibilidad*, por estar sujeto a los accesos de furor, se debería matar. Que el delincuente, en el momento de su acción, debe haberse representado claramente la injusticia y la punibilidad de la misma, para que pueda serle imputada como delito, esta pretensión, que parece garantizarle el derecho de su subjetividad moral, lo priva, por el contrario, de la inmanente naturaleza inteligente, la cual no está ligada en su actualidad activa, a la figura wolfiano-psicológica de las *representaciones distintas,* y sólo en el caso del maníaco es insensato separarla de la noción y del hecho de las **[132]** cosas singulares. La esfera en la cual estas situaciones son consideradas como base para la mitigación de la pena, es distinta de la del Derecho: constituye la esfera de la *gracia*.

§ 133

El Bien tiene para con el sujeto particular la cualidad de ser lo *esencial* de su voluntad, la que tiene en él simplemente su

obligación. Siendo la *individualidad* distinta del Bien y reintroduciéndose en la voluntad subjetiva, el Bien ante todo, tiene sólo la determinación de la *esencialidad universal abstracta,* como *deber*; en razón de su determinación, el *deber* debe ser cumplido por el *deber*.

§ 134

Puesto que el obrar exige por sí un contenido particular y un fin determinado, pero como el término abstracto de deber no contiene aún nada semejante, surge la pregunta: ¿Qué cosa es el Deber? Para esta determinación no existe, primeramente, otra cosa que esto: realizar el Derecho y cuidar del Bienestar como determinación universal, el Bienestar de los otros (§ 119).

§ 135

Empero, esas determinaciones no están contenidas en la determinación del deber mismo; pero siendo entrambas condicionadas y limitadas, conducen, precisamente por eso, al lugar más elevado de lo *incondicionado,* del Deber. Al Deber mismo, en cuanto es en la autoconciencia moral lo esencial y lo universal de la misma, así como se refiere dentro de sí y solamente a sí, queda, en consecuencia, sólo la universalidad abstracta; él tiene para su determinación la *identidad privada de contenido* o la *abstracta positividad,* la indeterminación.

Por más que sea esencial poner de relieve la pura autodeterminación incondicionada de la voluntad, como raíz del deber; y como pues, el conocimiento de la voluntad ha adquirido únicamente con la filosofía kantiana[81] su fundamento estable y su punto de **[133]** vista por medio del concepto de su infinita autonomía (§ 133); otro tanto, el mantenimiento de

la posición, meramente moral, que no alcanza al concepto de la ética, rebaja esa conquista a un vacío formalismo y la ciencia moral a una retórica *del deber en razón del deber*. Desde este punto de vista no es posible una doctrina del deber inmanente; ciertamente, aquí se puede admitir una sustancia de lo exterior y llegar a los deberes *particulares*; pero de aquella determinación del deber como *ausencia de contradicción*, de un *acuerdo formal consigo* —que no es más que el establecimiento de la *indeterminación* abstracta—, no se puede llegar a la determinación de los deberes particulares, ni, si tal contenido particular es considerado con miras a la acción, hay en ese principio una norma de que él sea o no, un deber. Al contrario, todos los modos de obrar antijurídicos e inmorales pueden ser justificados de ese modo. La forma posterior kantiana[82], la capacidad de un acto a ser representado como norma universal, produce, ciertamente, la representación más *concreta, la de una situación*, pero no contiene por sí otro principio, en cuanto tal ausencia de contradicción es la identidad formal. La afirmación de que no existe propiedad no contiene en sí una contradicción, como tampoco la otra de que éste o aquel pueblo determinado, familia, etcétera, no existe, o que, en general no existen hombres. Si no obstante se establece o presupone por sí que existe propiedad y vida humana y que deben ser respetadas, entonces es una contradicción cometer un hurto o un homicidio; una contradicción puede acaecer solamente con alguna cosa, esto es, con un contenido, el cual es asentado con anticipación como fundamento, como principio estable. En relación con tal principio, una acción sólo es concordante con él, o está en contradicción. Pero el deber, como *identidad formal* que debe ser querido sólo como tal y no a causa de un contenido, es, precisamente, exclusión de todo contenido y determinación.

Las otras antinomias y los otros aspectos del perenne *deber ser*, en el cual sólo anda vagando el punto de vista meramente moral de la relación sin poderlo resolver y llevar más allá el deber ser, ha sido desarrollado por mí en la *Fenomenología del Espíritu*, página 550[83], y en *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 420 y s. **[134]**

§ 136

A la causa de la naturaleza abstracta del bien, el otro momento de la Idea, la particularidad en general, cae en la subjetividad —la cual en su universalidad reflexiva en sí que pone la certeza absoluta de sí misma en sí, como particularidad es el elemento determinante y distintivo: — *la Conciencia*.

§ 137

La verdadera conciencia es la disposición de querer lo que es bueno en sí y por sí. Tiene principios estables, es decir: las prescripciones objetivas por sí y los deberes. Diferente de esto, su contenido de la verdad es sólo el aspecto formal de la actividad del querer, el que como tal no tiene contenido propio. Pero el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con aquél, existe solamente desde el punto de vista de la Ética. Aquí, en la posición de la Moralidad, la conciencia está sin contenido objetivo; de este modo y por sí, es la infinita certeza de sí misma la que, precisamente por eso, sea tal vez como la certeza de este sujeto.

La conciencia expresa el absoluto derecho de la autoconciencia subjetiva, de saber en sí y por sí misma lo que *es* Derecho y Deber, y de no reconocer nada más que lo que ella conoce de este modo, como Bien; y al mismo tiempo, de afirmar que lo que ella sabe y quiere, es en verdad Derecho y Deber. La Conciencia, como tal unidad de la voluntad subjetiva y de lo que es en sí y por sí, es un santuario que sería sacrílego tocar. Pero, si la conciencia de un determinado individuo es conforme a esta Idea de la conciencia, si lo que sostiene y da por bueno es realmente bueno, esto únicamente se reconoce por el contenido de lo que debe ser bueno[84]. Lo que es Derecho y Deber, como elemento en sí y por sí racional de las determinaciones de la voluntad, no es esencialmente ni propiedad particular de un individuo, ni en la forma del sentimiento, o de otro modo, de un saber

singular, esto es, sensitivo; sino que se da esencialmente en forma de determinaciones universales pensadas, es decir, en forma de leyes y principios. La Conciencia está **[135]** sometida al juicio de si es o no es verdadera; su invocación únicamente a sí misma contrasta inmediatamente con lo que ella quiere ser: la norma de un modo de obrar racional, válido en sí y por sí, universal. El Estado no puede conocer a la conciencia en su forma propia, como saber subjetivo; tanto menos cuanto que la opinión subjetiva, la seguridad y la invocación a una opinión subjetiva tienen valor científico.

Lo que en la conciencia verdadera no es distinto, es, empero, distinguible, y la subjetividad determinante del saber y del querer puede separarse del verdadero contenido e independizarse, y puede degradarlo a forma y apariencia.

La ambigüedad, respecto a la conciencia, reside en el hecho de que ella está presupuesta en el significado de aquella identidad del saber y del querer subjetivo y del verdadero bien, y así es afirmada y reconocida como algo santo; y precisamente, sólo como reflexión subjetiva de la autoconciencia en sí, pretende, sin embargo, el privilegio que sólo pertenece a la identidad misma en virtud de su contenido válido en sí y por sí, racional. Desde el punto de vista moral, como es diferente en este tratado del ético, entra sólo la conciencia formal; la verdadera sólo ha sido mencionada para determinar su diferencia y apartar en lo posible el equívoco de que aquí, donde sólo se considera la conciencia formal, se hable de la verdadera que está encerrada en el sentimiento ético, que se plantea sólo a continuación. Empero la conciencia religiosa, en general, no pertenece a este ámbito.

§ 138

La subjetividad como autodeterminación abstracta y puro *consabimiento* de sí misma, volatiliza toda determinación del Derecho y del Deber y de la existencia en sí, en cuanto es el poder que juzga y determina, sólo por sí mismo y mediante un contenido, lo que es bueno; y, a la vez, es el poder al cual es deudor de una

realidad aquello que antes era sólo una simple concepción y debe ser el bien.

La conciencia de sí, que, en general, está unida a la absoluta reflexión en sí, se conoce en ella como tal, y a la que ninguna determinación existente puede ni debe dañar. Como aspecto universal en la historia aparece (en Sócrates y los Estoicos) la tendencia a buscar dentro de sí mismo[85], y de saber y determinar por sí, lo **[136]** que es justo y bueno, en una época en la cual lo que tiene fuerza de Derecho y de Bien en la realidad y en el *ethos*, no puede satisfacer a la buena voluntad; cuando el mundo existente de la libertad le ha llegado a ser infiel y aquélla no se encuentra ya en los deberes que tienen fuerza de obligación y debe buscar sólo en la interioridad ideal el recuperar la armonía perdida en la realidad. De este modo, habiendo afirmado y adquirido su derecho formal la conciencia de sí mismo, importa ahora conocer cómo está constituido el contenido de aquélla.

§ 139

La conciencia de sí en la vanidad de todas las determinaciones vigentes y en la pura intimidad de la voluntad, es la posibilidad de establecer como principio así lo que es *universal en sí y por sí*, como, sobre lo universal, el *albedrío*, la propia *particularidad* y de realizarla mediante el obrar; es decir, es la posibilidad de *ser mala*.

La conciencia de la subjetividad formal consiste simplemente en esto: estar en el momento de volcarse en el mal; la moral y el mal tienen su raíz común en conocer por sí mismos que aquélla (la conciencia), es por sí y que conoce y decide por sí.

El origen del mal está en el misterio, esto es, en el lado especulativo de la libertad, en su necesidad de salir de la *naturalidad del* querer y de ser *interior frente* a ella. Es esta naturalidad de la voluntad la que, como contradicción de sí misma e incompatible consigo, se manifiesta en aquella oposición; y, así, esta *particularidad* de la voluntad misma es la que se determina ulteriormente como el Mal. La particularidad sólo es como algo

dúplice; de aquí, la antítesis de la naturalidad frente a la interioridad de la voluntad, la que en esta oposición es sólo un ser por sí, relativo y formal, capaz de extraer su contenido únicamente de las determinaciones de la voluntad natural: del deseo de los estímulos e inclinaciones. De estos deseos e impulsos, etcétera, se dice que pueden ser buenos, «o», también, malos.

Pero, puesto que la voluntad los hace determinación de su contenido —también, en igual determinación de *accidentalidad* que ellos tienen como naturales—, la forma que, por consiguiente, la voluntad tiene aquí es la *particularidad*; ella es contrapuesta a la *universalidad*, en cuanto objetividad interna, en cuanto bien, el cual, a la vez, con la reflexión de la voluntad en sí y por la conciencia cognoscente, se presenta como el otro extremo, en la objetividad inmediata, en lo meramente natural, y así esta intimidad **[137]** del querer es *mala*. En consecuencia, el hombre es, a la vez, malo, tanto en sí o por *naturaleza*, como por su *reflexión* en sí; de suerte que ni la naturaleza como tal —esto es, si ella no fuese naturalidad de la voluntad que permanece en su contenido particular—; ni la reflexión que se *ahonda* en sí, el conocimiento en general, si no constituyesen aquella antítesis, son *por* sí el Mal.

Con este aspecto de la *necesidad* del Mal, precisamente, se liga en absoluto el que este mal está determinado como *lo que no debe ser necesariamente* —esto es, que debe ser eliminado—; y no que aquel primer punto de vista de disidencia, en general, no deba resaltar—, más bien él constituye la distinción del animal irracional y del hombre—; pero no se debe permanecer firme en lo universal; esto es, que el mal sea abandonado como nulo. Además, en esta necesidad del mal, *la subjetividad*, como infinitud de esa reflexión, es la que tiene ante sí aquella oposición y reside en ella; si se detiene en la antítesis, esto es, si es Mala, es por lo tanto por *sí*, se comporta como singular y ella misma es tal capricho. Por consiguiente, el *sujeto singular* tiene sencillamente la *culpa de su Mal*.

§ 140

Puesto que la conciencia de sí sabe producir un aspecto positivo en su fin (§ 135) —que necesita de aquél—, porque pertenece al propósito de la concreta acción real y a causa de tal aspecto, ella como *deber e intención perfecta*, tiene el poder de afirmar como buena para *los demás y para sí misma* a la acción, cuyo contenido negativo y esencial está, al mismo tiempo, en ella como algo reflejado en sí y, en consecuencia consciente de la universalidad de la voluntad, en cotejo con ésta;— «Para los demás»: ésta es la hipocresía: «para sí misma», he aquí la cima todavía más elevada de la *objetividad* que se afirma como lo *Absoluto*.

Esta última oscurísima forma del Mal —por la cual el mal se convierte en bien y el bien en mal y por la cual la conciencia se conoce como poder, por lo tanto, como absoluta—, es el supremo grado de la subjetividad desde el punto de vista moral, la forma en la cual ha prosperado el Mal en nuestros tiempos, es decir, por medio de la filosofía, de una superficialidad del pensamiento que ha trastornado de esta manera un concepto profundo y se ha atribuido el nombre de filosofía; así como el mal se ha atribuido el nombre de bien. Yo quiero en esta anotación aludir brevemente a algunos aspectos de esta subjetividad, que han llegado a ser muy comunes. **[138]**

α) Por lo que respecta a la hipocresía, están contenidos en ella los siguientes momentos: *α)* El saber de lo universal verdadero, así en la forma solamente de sentimiento del Derecho y del Deber, como en la forma de otra noción y conocimiento de ellos; *β)* la voluntad del individuo opuesta a este universal; *γ)* Como saber comparativo de los dos momentos, de suerte que, para la misma conciencia que quiere, su querer particular es de *mala conciencia*, aún no es hipocresía como tal.

Ha sido una cuestión a la que en un tiempo se dio gran importancia, si *un acto ha de ser malo sólo en cuanto efectuado con mala conciencia*, es decir, con la conciencia desprovista de los momentos antes indicados. Pascal saca (*Les Provinc*. 4.ª carta) bastante bien las consecuencias de la afirmativa a la cuestión: «lis seront touts damnés, ces demi-pécheurs, que ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, pécheurs

endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas; ils ont trompé le diable a forcé de s'y abandonner»[86]. El derecho subjetivo de la conciencia de sí —por el cual ella conoce la acción bajo la determinación de qué forma ella es buena o mala en sí y por sí—, no debe ser pensado en colisión con el derecho absoluto de la *objetividad* de esta determinación, en tanto que ambos sean representados como *separables, indiferentes y accidentales*, el uno respecto del otro; relación que también es colocada como fundamento, en particular, en la vieja cuestión sobre la *eficacia de la gracia*[87]. Por **[139]** el lado formal, el mal es lo más propicio del individuo, siendo, precisamente, su subjetividad la que toma posición en sí y por sí y, por lo tanto, la que establece la culpa (V. § 139 y anotación); por el lado objetivo, el hombre es, según *su concepto*, en cuanto espíritu, un ser racional en general, y tiene en sí la determinación de la universalidad reconocida por él. Por lo tanto, significa tratarlo no según la dignidad de su concepto, si el lado del bien y, por consiguiente, la determinación de su mala acción como mala, es separada de él y no le es imputada como mala. De este modo, cómo se determina, en qué grado de claridad o de obscuridad sea *desarrollada* como *conocimiento* la conciencia de los momentos en su diferencia, y hasta qué punto una mala acción sea reconocida más o menos con conciencia mala, formal; esto constituye el aspecto más indiferente y que más considera la práctica.

a) Pero obrar mal y con mala conciencia no es aún hipocresía; en ésta acaece la determinación formal de la ficción de presentar al Mal como Bien, en especial *para los demás* y sobre todo de ponerse externamente como Bueno, concienzudo, devoto y demás cosas semejantes, lo que, de este modo, es solamente una trampa del fraude hacia los demás. Empero, el malvado puede, además, encontrar por sí mismo una justificación al mal en su posterior hacer bien, o en la religiosidad y, en general, en *buenas razones*; puesto que con ellas lo cambia por sí en bien. Esta posibilidad está en la subjetividad que, como negación abstracta, conoce todas las determinaciones como sujetas a sí y provenientes de ella.

b) A esta perversión se debe atribuir, en especial, aquel aspecto que es conocido como *probabilismo*. Este erige como principio, el que una acción es permitida y que la conciencia puede estar segura de ello, para lo cual

aquélla sabe encontrar *alguna* buena razón, aunque sea solamente la *autoridad* de un teólogo del cual disientan por completo los demás.

También, en esta concepción persiste la exacta conciencia de que tal razón y tal autoridad solamente conceden una *probabilidad*, aunque esto sea suficiente para la seguridad de la conciencia; y aquí se admite que una buena razón es sólo una naturaleza tal que pueden existir frente a ella, al menos, otras razones igualmente buenas. Es de reconocer, también, otra huella de objetividad en esto: que debe haber una razón que determine; pero, puesto que la decisión acerca del bien o del mal es colocada en las muchas *buenas razones*, entre las cuales están comprendidas también aquellas autoridades y estas razones son tantas y tan opuestas; al mismo tiempo se da en esto, que no es la objetividad de la cosa la que debe decidir, sino la subjetividad. De donde el albedrío y el capricho son **[140]** los llamados a decidir sobre lo bueno y lo malo, subvirtiéndose tanto la Ética como la religiosidad. Empero, que es propiamente en la subjetividad en la cual entra la decisión, no está aún expresado como principio; más bien, como se ha notado, se da como decisiva una razón. El probabilismo es, por eso, además, una forma de hipocresía.

c) El grado inmediatamente más elevado es aquel en el cual la buena voluntad debe consistir en *querer el bien*; esta voluntad del *bien abstracto* debe bastar; más bien, ser la sola exigencia, para que la acción sea buena. Ya que la acción, como voluntad determinada tiene un contenido, pero el *bien abstracto* no determina nada, es reservado a la subjetividad individual el darle su determinación y su cumplimiento. Como en el probabilismo, para aquel que no es también un docto y «reverendo padre», es en la autoridad de un teólogo semejante en la cual puede hacerse la asunción de un contenido determinado bajo la determinación universal del Bien; así, aquí, todo sujeto es colocado inmediatamente en condición de poner el contenido en el bien abstracto, o, lo que es lo mismo, de tomar un contenido bajo un universal. Ese contenido en la acción, en cuanto más concreta, en general es un aspecto, y de ellos la acción tiene muchos, y los tales aspectos quizás puedan darle hasta el predicado de delictuoso y malo.

Empero, aquélla, mi determinación subjetiva del bien, es el *conocido* por mí en la acción, la *buena* intención (§ 111).

Por lo tanto, se plantea una antítesis de determinaciones, según una de las cuales la acción es buena, pero de acuerdo a la otra es delictuosa. En consecuencia, parece presentarse también en la acción real la cuestión de si la *intención sea realmente buena*.

Pero, que el bien sea intención real, no solamente puede, sino que, más bien, debe poder ser siempre así, desde el punto de vista en el cual el sujeto tiene por causa determinante el bien abstracto. Lo que es perjudicado con tal acción de la buena intención que se determina por otros aspectos como delictuosa y mala, ciertamente es también *bueno* y parece tratarse de entender, cuál entre aquellos aspectos sea el *más esencial*; pero esta cuestión objetiva es excluida aquí o, más bien, es la subjetividad de la conciencia misma, cuya decisión constituye únicamente lo objetivo. *Esencial y bueno* son, por lo demás, sinónimos. Aquél es precisamente una abstracción como éste; bueno es lo que es esencial al punto de vista de la voluntad, y esencial, a tal respecto, debe ser justamente esto: que una acción es determinada por mí como buena.

Pero la asunción de todo cualquier contenido bajo el bien, sucede inmediatamente por sí, porque este bien abstracto, no teniendo verdaderamente contenido, se reduce todo a significar solamente, **[141]** en general, algo positivo —algo que vale para algún sentido y según su determinación inmediata puede también valer como fin esencial—, por ejemplo: hacer el bien a los pobres, tener cuidado de mí, de mi vida, de mi familia, etcétera. Además como el bien es lo abstracto, así también el mal es un algo privado de contenido, que recibe su determinación de mi subjetividad y se da, también, por este lado, el fin moral de odiar y desarraigar el mal indeterminado. Un hurto, una acción vil, un homicidio, etcétera, como acciones; esto es, en general, efectuadas por una voluntad subjetiva, inmediatamente tienen la determinación de ser la satisfacción de tal voluntad, esto es un algo positivo; y para hacer buena la acción, sólo importa saber el aspecto positivo de la misma, como mi *intención*, y este aspecto es lo *esencial* para determinar que la acción es buena, puesto que Yo la conozco como bien en mi intención.

Un hurto para hacer el bien a los pobres, una acción, una deserción del combate a causa de la obligación de cuidar de la propia vida, de la propia

familia (quizás también, además, pobre), un homicidio por odio y por venganza, esto es para satisfacer la presunción del derecho propio, del derecho en general y la convicción de la maldad del otro, de su sinrazón hacia mí y hacia los demás, hacia el mundo y el pueblo en general; con el aniquilamiento de este hombre malo que tiene en sí al mismo Mal, con lo cual, al menos, se contribuye al fin de la destrucción del Mal, a causa del lado positivo de su contenido, son erigidos, de este modo en buena intención y, por lo tanto, en buena acción. Basta un desarrollo intelectual extremadamente limitado para discernir, como los doctos teólogos, un lado positivo en cada acción, y, por consiguiente, una buena razón y una buena intención. Así se ha dicho que no existe propiamente el *malvado*, puesto que él no quiere el Mal a causa del Mal, esto es no la pura *negación* como tal, sino que siempre quiere algo *positivo* y, por lo tanto, desde este punto de vista, un bien. En este bien abstracto se desvanece la diferencia entre el Bien y el Mal y todos los deberes reales; por esto, querer meramente el Bien y tener en una acción una buena intención, es más bien el Mal, en cuanto que sólo el Bien es querido en esta abstracción, y, por ende, la determinación del mismo se reserva al albedrío del sujeto.

A este criterio también pertenece el famoso principio: «el fin justifica los medios». Esta expresión por sí es trivial e insignificante. Se puede, justamente, replicar en forma indeterminada, que un fin santo, santifica ciertamente los medios, pero que un fin no santo no los santifica; la frase: «si el fin es justo los medios también lo son», es una expresión tautológica, en cuanto el medio es, precisamente, lo que no es absolutamente por sí, sino que es a causa de otra cosa, y en eso, en el fin, tiene su determinación y su **[142]** valor, si es verdaderamente *un medio*. Pero con aquella proposición no se piensa el significado meramente formal, sino que se entiende con él algo más determinado; es decir, que utilizar como medio para un buen fin algo que por sí no es simplemente un medio, violar lo que es por sí santo y, en consecuencia, cometer un delito, como medio de un buen fin, es permitido; más aún, es también un deber.

Revolotea en aquel principio por un lado, la conciencia indeterminada de la dialéctica del elemento positivo primeramente anotado, en aisladas determinaciones jurídicas o éticas; o justamente en indeterminadas

proposiciones universales tales como: «Tú no debes matar»; «Tú debes cuidar tus bienes, los bienes de tu familia». Los jueces, los guerreros, tienen no sólo derecho sino el deber de matar hombres, a condición de que se *determine exactamente* qué especie de hombres y la circunstancia en que sea permitido y sea un deber.

Así, también, mi bien, el bien de mi familia, deben ser pospuestos a más altos fines y ser degradados a medios.

Pero lo que se califica como delito, no es un universal dejado sin determinación, que esté aún sujeto a una dialéctica, pero que tiene ya su determinada delimitación objetiva. Lo que a tal determinación es ahora contrapuesto en el fin que debe quitar al delito su naturaleza, el fin santo, no es nada más que la opinión subjetiva de lo que es bueno y mejor. Es lo mismo que aquí acontece cuando el querer se detiene en el Bien abstracto; es decir, que toda determinación que es en sí y por sí y tiene valor del Bien y del Mal, del Derecho y de lo Injusto, es negada; y esta determinación es atribuida al sentimiento, a la representación y al albedrío. La *convicción subjetiva* se presenta expresamente como regla del Derecho y del Deber, puesto que:

e) La *convicción, que considera como justo a algo*, debe ser por la cual se determina la naturaleza ética de una acción. El Bien que se quiere no tiene aún un contenido y el principio de la convicción encierra de particular, que la asunción de una acción bajo la determinación del Bien concierne al *Sujeto*. En consecuencia, la apariencia de una objetividad ética está totalmente desvanecida. Tal doctrina está de inmediato ligada con la sedicente filosofía, muy frecuentemente mencionada, que niega el conocimiento posible de la verdad (y la verdad del Espíritu, volitiva, su racionalidad en cuanto él se realiza, constituyen los principios éticos). Puesto que semejante filosofía hace creer como vacía inutilidad el conocimiento de la Verdad, que mariposea sobre el ámbito del conocer, el cual es sólo lo aparente, ella debe de inmediato erigir como su principio, respecto al obrar, también lo aparente y poner, en consecuencia, el Ethos en la concepción del mundo, *propia* del **[143]** individuo y en sus *convicciones particulares*. La degradación a la que, de este modo, es rebajada la filosofía, aparece, ciertamente, a los ojos del mundo como un acontecimiento

indiferente en extremo que considera solamente la ociosa disputa escolástica; pero necesariamente, tal actitud se adapta desde el punto de vista del Ethos, como parte esencial de la filosofía, y ahora aparece solamente en la realidad y para la realidad lo que hay en aquellas posiciones. Con la difusión del criterio, de que la convicción subjetiva es con la que únicamente se determina la naturaleza ética de una acción, acontece que, si bien en el pasado se ha hablado mucho de la *hipocresía*, en el presente se habla poco; puesto que la calificación del Mal como hipocresía, debe colocar como base el que ciertas acciones son en sí y por sí, yerro, culpa y delito, y que quien las comete las conoce necesariamente como tales, como conoce y distingue las normas y las acciones externas de la religiosidad y de la juridicidad, precisamente en la apariencia de la cual hace mal uso.

Con respecto al Mal en general regía la presuposición de que es deber conocer el Bien y saberlo distinguir del Mal. Empero, en todo caso, regía la absoluta pretensión de que el hombre no cometa acciones inicuas y delictuosas y que ellas, en cuanto él es hombre y no bruto, deban serle imputadas como tales.

Pero, si el buen corazón y la buena intención y la convicción subjetiva son declaradas lo que da su valor a las acciones, no hay más hipocresía ni mal, en general, puesto que lo que uno hace, con la reflexión de la buena intención y de los motivos, sabe hacerlo bueno de algún modo; y gracias al momento de su *convicción*, eso es lo bueno[88]. Así, no hay más delitos ni vicios en sí y por sí, y en el ámbito del pecar franco y libre, impenitente y no conturbado, como ya se ha dicho, se introduce la conciencia de la completa justificación, por medio de la intención y de la convicción. Mi intención del Bien en mi acción y mi convicción del hecho de que aquello es un Bien, *vuelve la acción un Bien*. En virtud de este principio, cuando se habla de juicio y de condena de la acción, es solamente de acuerdo a la intención y a la convicción del agente y según su creencia, que él debe ser juzgado; no en el sentido en el cual Cristo exige una creencia en la verdad *objetiva*, de suerte **[144]** que aquel que tiene una mala conciencia, esto es, una mala convicción por su contenido, también el juicio resulta malo, es decir, conforme a aquel mal contenido; sino, según la creencia en el *sentido*

de fidelidad a la propia convicción, es decir, si el hombre en su acción ha permanecido fiel a la propia convicción, a la formal fe subjetiva que únicamente encierra la conformidad del deber.

En ese principio de la convicción, puesto que a la vez ella es determinada como algo *subjetivo*, realmente también el pensamiento debe ser impelido a la posibilidad de *un error*; y, por lo tanto, en lo cual está presupuesta una ley que es en sí y por sí. Pero *la ley no actúa*, solamente es el hombre real el que actúa y en el valor de las acciones humanas, según aquel principio, sólo puede importar hasta qué punto él ha escogido aquella ley en su *convicción*. Pero si, como consecuencia de esto, no son aquéllas laa acciones que necesita juzgar, es decir, comparar con aquella ley, no se puede decir para qué aquella ley debe existir y servir; tal ley es rebajada a una letra externa solamente y en realidad, a una *palabra vacía*, puesto que sólo mi convicción *es instituida* como ley, como algo que me obliga y me vincula.

El hecho de que tal ley tiene para sí la autoridad divina del Estado y también la autoridad de los milenios en los cuales fue el vínculo con el que los hombres y todos sus hechos recíprocamente se sostuvieron y tuvieron consistencia —autoridad que encierra en sí un número infinito de *convicciones de individuos*—, y el hecho de que yo ponga contra la *autoridad* de mi convicción *singular* (en cuanto convicción subjetiva mía, su validez sólo es autoridad) esta arrogancia que al comienzo aparece monstruosa, es introducida por parte del mismo principio como lo que instituye como regla general la convicción subjetiva.

En verdad, si ahora con la más grande incongruencia que es introducida por la razón, no susceptible de ser engañada con una ciencia superficial y con una mala sofisticación, y por la conciencia se admite la posibilidad de *un error*, el delito y el mal, en general, son así, representados como errores y la falta reducida al mínimo.

Puesto que *errar es humano*, ¿quién no estará equivocado sobre esto o aquello, sobre si yo ayer a mediodía he comido sopa o repollo, y sobre cosas innumerables, más insignificantes o más importantes?

Sin embargo, la distinción entre insignificante e importante aquí se excluye, si únicamente es la subjetividad de la convicción y el perseverar en

la misma lo que interesa. Pero aquella más grande inconsecuencia de la posibilidad de un error, que deriva de la naturaleza de las cosas, se convierte, efectivamente, por el **[145]** sentido de que una mala convicción es solamente un error, sólo en otra inconsecuencia de la deshonestidad; una vez que debe ser la convicción en la que reside el Ethos y el sumo valor del hombre y, por lo tanto, ella es declarada como algo supremo y sano; por otra parte, no se trata de nada sino de un error de mi convencimiento, sin valor y accidental; particularmente algo externo que me puede acaecer así o de otra manera.

En realidad, mi persuasión es algo sumamente insignificante si yo no puedo conocer nada verdadero; así, es indiferente el *modo como yo pienso, y* me queda en el pensamiento aquel vano Bien, abstracción del entendimiento.

Por lo demás, para aun destacar esto, según el principio de la justificación sobre la base de la convicción, por el modo de obrar de los demás frente al mío, se da la consecuencia de que, ya que ellos, según su creencia y su convicción, sostienen como delito mis acciones, hacen por eso completamente el bien; consecuencia en la cual no solamente yo no conservo nada con anticipación, sino que, al contrario, soy degradado, desde el punto de vista de la libertad y del honor, a la relación de la servidumbre y del deshonor, esto es, a la justicia —que en sí también es algo mío—, de sufrir una extraña convicción subjetiva y en su ejercicio creerme sólo a merced de un poder externo.

f) En fin, la forma más alta en la cual se aprehende y se expresa absolutamente esa subjetividad, es aquella que se ha llamado *ironía* con una palabra «prestada» por Platón, puesto que de Platón sólo se ha tomado el nombre, el cual lo empleó en el sentido con que Sócrates[89] lo aplicara en un diálogo personal contra la presunción de la conciencia inculta y de la sofística en provecho de la Idea de verdad y de justicia; pero, sin embargo, sólo trató irónicamente a la conciencia y no a la Idea misma. La *ironía* considera solamente una posición del razonamiento acerca de la *persona*; sin dirección personal, el movimiento esencial del pensamiento es la dialéctica, y Platón estaba tan lejos de tomar el elemento dialéctico por sí, o más bien la Ironía como la cosa última, como la idea misma, que, por lo

contrario, él pone fin al vagabundear[90] del pensamiento y tanto más de una opinión subjetiva, y la sumerge en la sustancialidad de la Idea[91]. **[146]**

El ápice de la subjetividad, a considerar aún aquí, que se entiende como lo Absoluto, puede ser solamente esto: un *saberse* aún como aquella decisión y determinación respecto a la verdad, el derecho y el deber, que en las formas precedentes existe ya en sí. Ese culminar consiste, en consecuencia, en conocer así la objetividad ética, empero, no olvidándose de sí mismo ni haciendo renuncia de sí, al ahondar en la severidad de la misma y al obrar en base a ella; pero, con referencia a la objetividad, *conservarse* al mismo tiempo la misma por sí y conocerse como lo que *quiere* y *decide* de un modo dado y que puede querer y decidir igualmente, de otro modo, al Bien. En efecto, toma una ley, escuetamente como es en sí y por sí; yo también estoy presente en ella, pero más aún de vosotros; por eso Yo estoy más allá, puedo obrar así o de otro modo. La cosa no es lo superior, sino que yo soy el excelente y soy el dueño por encima de la ley y de la cosa; que sólo juego con ellas, como con su placer y en esa conciencia irónica, en la cual Yo dejo sucumbir lo más alto, *sólo me gozo a mí mismo*. Esto no sólo es la *vanidad de todo contenido ético* de los derechos, deberes y leyes —el mal, es decir, **[147]** el mal del todo universal en sí—, sino que agrega también la forma, la vanidad subjetiva de conocerse a sí mismo como tal vanidad de todo contenido y de reconocerse en semejante conocimiento, como absoluto.

De qué modo esta fatuidad absoluta no permanece en un solitario culto de sí misma, sino que también, quizás, puede formar una *comunidad* cuyo vínculo y sustancia es quizás también la garantía recíproca de escrupulosidad de buenas intenciones, el regocijarse de esta mutua pureza, pero particularmente el deleitarse con el dominio de ese conocimiento de sí y de su enunciación, y en el dominio de esos cuidados; de qué modo lo que ha sido llamado *alma bella*, la más noble subjetividad, se consuma en la vacuidad de toda objetividad, y, en consecuencia, en la irrealidad de sí misma, y cómo, además, otros aspectos son formas adjuntas al caso considerado; todo eso ha sido tratado por mí en la *Fenomenología del Espíritu*, donde puede ser confrontada toda la sección C. «La conciencia»,

especialmente respecto al tránsito a un grado más alto en general, allí, por lo demás, determinado de otro modo.

TRÁNSITO DE LA MORALIDAD A LA ÉTICA

§ 141

Para el Bien (como elemento universal y sustancial de la libertad) *se requieren* las determinaciones en general y el principio de las mismas —idénticas a él— del mismo modo que para la conciencia se exigen el principio abstracto de determinar, la universalidad y la objetividad de sus determinaciones. Elevados ambos a totalidad, cada uno de por sí, se transforman en lo indeterminado, que *debe ser* determinado.

Pero la integración de las dos totalidades relativas en la absoluta identidad está ya cumplida en *sí*, puesto que precisamente la subjetividad de la *certeza pura* de sí mismo, que liberándose por sí en su vacuidad, es *idéntica con la universalidad abstracta* del Bien; en consecuencia, la identidad *concreta* del Bien y de la Voluntad *subjetiva*, la verdad de los mismos, es la Ética.

Los detalles acerca de tal paso del concepto se hacen inteligibles en la Lógica. Basta decir aquí que la naturaleza de lo limitado y de lo finito —y aquí lo son el *Bien abstracto que sólo puede ser bueno* y la subjetividad, igualmente abstracta que sólo *puede ser buena*—, tienen en sí mismos su oposición; el Bien, su realidad y la subjetividad (momento de la realidad del

Ethos); pero que ellos, como unilaterales, aún no han llegado a ser como lo que es en sí. Este ser puesto en sí lo alcanzan en su negación, o sea en esto: que como unilaterales, que no pueden tener lo que es en sí —el Bien sin subjetividad y determinación, y lo determinante, la subjetividad sin lo que es en sí—, se constituyen para sí como totalidad, se anulan y se degradan a momentos —a momentos del *concepto*, en el cual se manifiesta como un unidad y justamente con ese ser adquirido de sus momentos ha conseguido *realidad* y ahora es en cuanto Idea—; concepto que, desarrolladas como *realidad* sus determinaciones y juntos en su identidad, es como su esencia en sí.

La existencia de la libertad, que era inmediata en cuanto Derecho, es determinada como Bien en la reflexión de la conciencia de sí; el tercer término, aquí en su tránsito como verdad de este Bien y de la Subjetividad, es, por consiguiente, otro tanto la verdad

[149] de ésta y del Derecho. Empero, el *Ethos* es disposición subjetiva del Derecho que es en sí y por sí; y que esta idea que es la *verdad* del concepto de Libertad no puede ser una presuposición tomada del sentimiento o de cualquier parte; sino que —en la filosofía—, debe ser algo *demostrado*.

Esta deducción del mismo está contenida únicamente en que el Derecho y la Conciencia moral de sí se muestran en ellos mismos, para retornar allí como en su *resultado*.

Aquellos que creen poder substraerse en la Filosofía a la demostración y a la deducción, manifiestan estar todavía muy lejos del concepto primero de lo que es Filosofía y de poder hablar, ciertamente, de otra cosa; pero en la Filosofía no tienen derecho a entremeterse los que quieren hablar sin concepto.

TERCERA PARTE
LA ÉTICA

[150]

§ 142

La Ética es la Idea de la libertad, como Bien viviente que tiene en la conciencia en sí su saber y su querer, y por medio de su obrar, su realidad, así como éste en el ser ético tiene su fundamento que es en sí y por sí y el fin motor; la *Ética es el concepto de la libertad convertido en mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí misma*.

§ 143

Puesto que esta unidad del *concepto* de la voluntad y de su existir —que es voluntad particular— es saber, la conciencia de la distinción de estos momentos de la Idea existe, pero de modo que, ahora, cada uno por sí mismo, es la totalidad de la Idea y tiene a ésta como fundamento y contenido.

§ 144

El Ethos subjetivo que se presenta en lugar del Bien abstracto, es la sustancia concreta, *como forma infinita*, por medio de la subjetividad. La sustancia establece, por eso, distinciones en sí, las cuales, por lo tanto, están determinadas por el concepto y por las que el Ethos tiene un contenido estable, necesario por sí y es un existir elevado por encima de la opinión subjetiva y del capricho; esto es, *las leyes y las instituciones que son en sí y por sí*.

§ 145

El hecho de que el Ethos sea el sistema de las determinaciones de la Idea, constituye su racionalidad. Así, la libertad o la voluntad que es en sí y por sí como objetividad, es la esfera de la necesidad cuyos momentos constituyen las *potencias éticas* que rigen la vida de los individuos y en éstos, como sus accidentes, tiene su representación, forma aparente y realidad. **[151]**

§ 146

β) La sustancia en ésta su real conciencia de sí, es conocedora de sí y por ello es objeto del saber. Para el sujeto la sustancia ética, sus leyes y fuerzas, tienen, por un lado, como objeto, la referencia por la cual ellas existen en el más alto sentido de la independencia, —una autoridad y potencia absolutas—, infinitamente más fuertes que el ser de la naturaleza.

El sol, la luna, las montañas, los ríos, en general son los objetos naturales que nos circundan; tienen ante la conciencia la facultad no sólo de existir, en general, sino también de poseer una naturaleza particular que, conforme a sí, se hace valer en el comportamiento con ellos, en su empleo y en su uso. La autoridad de las leyes éticas es infinitamente superior, porque

las cosas naturales expresan la racionalidad de un modo *externo* y *aislado*, cubriéndose bajo la forma de la accidentalidad.

§ 147

Por otra parte, las leyes éticas no son algo extraño al sujeto, sino que está implícito el testimonio que de ellas hace el Espíritu, como su propia esencia, y en la cual el sujeto tiene su sentimiento de sí y vive como en su elemento indistinto de sí mismo; esto es, en una relación que es más inmediata e idéntica que la que existe entre la *fe* y la *creencia*.

Fe y creencia pertenecen a la reflexión incipiente y presuponen una concepción y una distinción; como, por ejemplo, sería distinto creer en la religión pagana que ser pagano. Aquella relación o, más bien, identidad sin relación en la que el Ethos es real vitalidad de la conciencia de sí, puede, en verdad, cambiarse en una relación de la fe y de la convicción, o en una relación llevada por una *reflexión ulterior* a una evidencia, por moderaciones individuales de temor, de esperanza o de presuposiciones históricas. Pero el *conocimiento* adecuado de los mismos pertenece al concepto pensante. **[152]**

§ 148

Como tales determinaciones sustanciales son *deberes* que *ligan* la voluntad del individuo, quien se distingue de ellos como objeto e indeterminado en sí, o como lo particularmente determinado, está, por consiguiente, en relación con ellos, como con su sustancia.

La *Teoría de los deberes éticos*, es decir, como lo es *objetivamente*, no debe estar encerrada en el vano prejuicio de la subjetividad moral, como lo que no determina nada (§134), sino que es el desarrollo sistemático del ámbito de la necesidad ética, que tiene lugar a continuación en esta tercera parte. La distinción entre esta exposición y la forma de una Teoría de los

deberes reside únicamente en que las determinaciones éticas resultan como las relaciones necesarias, deteniéndose en esto y no agregando a cada una la proposición: «*Luego esta determinación es un deber para, los hombres.*» Una teoría de los deberes, en cuanto no es ciencia filosófica, extrae su materia de las relaciones como existen y demuestra la conexión de las mismas con las concepciones particulares, con las normas y los conceptos que generalmente se manifiestan, con los fines, los impulsos y los sentimientos, etcétera, y puede agregar como razones las consecuencias ulteriores de cada deber, en referencia con las otras relaciones éticas, así como respecto al Bienestar y a la opinión.

Una Teoría de los Deberes, inmanente y consecuente, no puede ser otra cosa sino el desarrollo de las *relaciones que son necesarias en el Estado* en virtud de la Idea de la libertad y, por lo tanto, *reales* en toda su amplitud.

§ 149

El deber que obliga puede aparecer como limitación, sólo frente a la subjetividad indeterminada, o a la libertad abstracta y frente a los impulsos de la voluntad natural o de la moral, que determina mediante su arbitrio su bien indeterminado. Pero en el Deber tiene el individuo, más bien, su *liberación*; por una parte se libera de la dependencia en que se encuentra con respecto al mero impulso natural, así como de la sujeción en la que, come particularidad subjetiva, se halla en las reflexiones morales del deber ser y del poder ser; por otra parte, se emancipa de la subjetividad indeterminada **[153]** que no llega a la existencia y a la determinación objetiva del obrar y permanece en sí como irrealidad. En el Deber, el individuo se emancipa y alcanza la libertad sustancial.

§ 150

Lo Ético (Ethos) que se refleja en el carácter individual como tal y determinado por la naturaleza, es la *Virtud*. La *honestidad* es la Virtud que no presenta sino la mera adaptación del individuo a los deberes de las relaciones a las cuales pertenece.

Qué debe hacer el hombre y cuáles son los deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es fácil decirlo en una comunidad ética: por su parte, nada más debe hacer sino lo que en sus relaciones le ha sido prescripto, señalado y advertido. La honestidad es lo universal que puede requerirse en él, en parte jurídica, en parte éticamente; pero, desde el punto de vista moral, la honestidad aparece fácilmente como algo subordinado, por encima de lo cual se debe exigir aún algo más en sí y en relación con los demás. Puesto que el afán de ser algo *particular* no se satisface con lo que es universal en sí y por sí; sólo en una *excepción* encuentra la conciencia de la peculiaridad. Los diversos aspectos de la honestidad pueden tanto más ser llamados *virtudes*, porque son propiedad, también, del individuo, aunque no una propiedad particular en comparación con las otras. Empero, el hablar de la virtud confina fácilmente con la vacua declamación, puesto que sólo se habla de un algo abstracto e indeterminado, así como también el discurso con sus fundamentos y explicaciones se dirige al *individuo* en cuanto arbitrio y capricho subjetivo.

En una situación ética existente, cuyas relaciones están perfectamente desenvueltas y realizadas, la verdadera virtud tiene su lugar y su realidad sólo en circunstancias y en colisiones entre aquellas relaciones; pero en verdaderas *colisiones*, porque la reflexión moral puede crearse colisiones por doquier y darse la conciencia de algo particular y de *sacrificios* consumados.

En la condición informe de la sociedad y de la comunidad se presenta a menudo la forma de la virtud como tal, porque aquí lo Ético (el Ethos) y su realización es más un capricho individual y una peculiar naturaleza genial del individuo, así como antiguos han ensalzado la virtud, especialmente de Hércules.

También en los antiguos Estados, puesto que en ellos la Ética **[154]** no había alcanzado a semejante sistema libre de un desarrollo autónomo y de

objetividad, tenía que ser la genialidad peculiar de los individuos la que reparase esa falta. La teoría de las *virtudes*, en cuanto no es simplemente teoría de los deberes y abrace la particularidad, que se funda sobre la determinación, del carácter, será, en consecuencia, una *Historia natural del Espíritu*.

Puesto que las Virtudes son lo Ético aplicado a lo individual y por este carácter subjetivo, son un algo indeterminado, surge para su determinación el elemento cuantitativo del más y del menos; en consecuencia, su consideración implica el defecto opuesto o el vicio, como en Aristóteles, que, siguiendo su justo sentido, determinaba la virtud particular como el término medio entre un *demasiado* y un *demasiado poco*. El mismo contenido que toma la forma de deberes y luego de virtudes, también es el que tiene la forma de los impulsos (§ 19). También éstos tienen como base el mismo contenido; pero, puesto que el contenido aún pertenece en ellos a la voluntad inmediata, a la sensación natural y no es desenvuelto como determinación de la Ética, los impulsos tienen de común con el contenido de los deberes y de las virtudes, sólo el objeto abstracto, el cual en cuanto privado en sí mismo de determinación, no contiene para ellos los límites del Bien y del Mal; o sea, que los impulsos son *buenos*, según la abstracción del punto de vista positivo y, viceversa, *malos*, según la abstracción del negativo (§ 18).

§ 151

En la simple *identidad* con la *realidad* de los individuos, lo Ético aparece como el modo universal de obrar de los mismos —como costumbre—; el *hábito* de lo Ético se convierte en *segunda naturaleza*, que se sitúa en lugar de la primera voluntad, meramente natural, y es el alma penetrante, el significado y la realidad de su existencia, el *Espíritu* que vive y existe como un mundo y cuya sustancia sólo es en cuanto espíritu.

§ 152

La sustancialidad ética alcanza, de este modo, su Derecho y éste, su *validez*; por lo cual, el arbitrio y la conciencia particular del individuo, que era por sí y constituía una antítesis respecto a la sustancialidad, han desaparecido en ella; ya que el carácter ético reconoce como su fin motor a lo universal **[155]** inmóvil pero abierto en sus determinaciones a la racionalidad real; y conoce también su dignidad y toda existencia de los fines particulares como fundada realmente en él.

La subjetividad misma es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia; y la distinción entre el sujeto y aquélla, como su objeto, fin y fuerza, solamente es la diferencia de la forma, que a la vez ha desaparecido inmediatamente.

La subjetividad que constituye el campo de la existencia para el concepto de libertad (§ 106) y que desde el punto de vista moral existe aún distinta de éste su concepto, en lo ético, es la existencia de tal concepto adecuada al mismo.

§ 153

El *derecho de los individuos a su determinación subjetiva de la libertad*, tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a la realidad ética, pues la *certeza* de su libertad tiene su verdad en tal objetividad, y ellos poseen realmente, en el terreno moral, su esencia particular y su interna universalidad (§ 417).

A la pregunta de un padre acerca del mejor modo de educar éticamente al propio hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (que también es atribuida a otros): «Que tú lo hagas un *ciudadano de un Estado con leyes justas*.»

§ 154

El derecho de los individuos a su *particularidad* (especificación), está justamente contenido en la sustancialidad ética puesto que la especificación es el modo externamente aparente, en el cual existe el *Ethos*.

§ 155

En esa identidad de la voluntad universal y de la particular, se identifican *Deber* y *Derecho*; y el hombre mediante lo ético tiene derechos en cuanto tiene deberes y deberes en cuanto tiene derechos. **[156]**

En el Derecho abstracto, Yo tengo el Derecho y otro el Deber frente a la misma cosa; y en el terreno moral, sólo el derecho de mi propio saber y querer, así como mi bienestar, debe ser objetivo y estar unido con los deberes.

§ 156

La sustancia ética, como conteniendo la conciencia de sí, que es por sí y unida a su concepto, *es el Espíritu real de una familia y de un pueblo*.

§ 157

El concepto de la Idea ética como espíritu, como entidad conocedora de sí y real, porque es la objetivación de sí mismo, sólo es el movimiento a través de la forma de sus momentos. En consecuencia, tal concepto es:

A) El Espíritu ético inmediato o natural: la *familia*.

Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la escisión y al punto de vista de lo relativo, y es:

B) *Sociedad Civil*, la unión de los miembros como *individuos dependientes* en una *universalidad formal, mediante sus necesidades* y la *constitución jurídica*, como medio de garantía de las personas y de la propiedad y en virtud de un *arden externo* para sus intereses particulares y comunes; un:

C) *Estado externo* que se recoge y retrae en el fin y en la realidad de lo universal sustancial y de la vida pública dedicada al mismo, en la *constitución del Estado*.

SECCIÓN PRIMERA
LA FAMILIA

[147]

§ 158

La familia, como *sustancialidad inmediata* del Espíritu, es determinada por *el Amor* a su unidad afectiva; de suerte que su condición es poseer la autoconciencia de la propia individualidad en *esa unidad*, como esencialidad en sí y por sí, por ser en ella no como persona por sí, sino como *miembro*.

§ 159

El Derecho que corresponde al *individuo* —en base a la unidad familiar, y que, sobre todo, constituye su vida en esa misma unidad —, resalta en la forma de lo que es jurídico, como momento abstracto de la *individualidad determinada*, sólo cuando la familia entra en disolución y los que deben ser sus miembros llegan a ser en su condición y realidad, como personas independientes, y lo que en determinado momento constituyeron en la familia, ahora en la separación sólo lo conservan en sus circunstancias externas (bienes, alimentación, gastos de educación y demás).

§ 160

La familia se realiza bajo tres aspectos:

a) En la forma de su concepto inmediato, como *matrimonio*;

b) En la existencia externa, en la *propiedad*, en los *bienes* de la familia y en el cuidado respectivo;

c) En la *educación* de los hijos y en la disolución de la familia. **[158]**

A) EL MATRIMONIO

§ 161

El matrimonio, como *relación ética* inmediata, comprende ante todo el momento de la convivencia natural, es decir, en cuanto relación sustancial, la vida en su totalidad, como realidad de la especie y de su proceso. (C. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §§ 184 y sig., 322 y sig.) Pero, en segundo lugar, en la conciencia de sí, la unidad natural de los sexos sólo interna o que es en sí y por eso, precisamente, en su existencia exterior, se transforma en amor *espiritual*, consciente de sí.

§ 162

Como punto de partida subjetivo del matrimonio, puede darse a menudo la *inclinación* particular de las dos personas que entran en tal *relación*, o la *previsión* y disposición de los padres, etcétera; pero el punto de vista objetivo es el libre consentimiento de las personas para renunciar a la propia personalidad natural individual y constituir la unidad en *una sola persona*, lo cual, en este sentido

es una autolimitación. Pero esa unidad, conquistando con la autolimitación su conciencia sustancial de sí, constituye precisamente su liberación.

La determinación objetiva, en consecuencia, el deber ético, es Ingresar en el estado matrimonial. De cómo haya sido determinado el punto de partida externo, es por su naturaleza algo accidental y depende en especial del aspecto que le da la reflexión. Los extremos son: uno, que la determinación de los padres, bien intencionados, constituye el comienzo y que, en las personas que son inducidas a la unión amorosa recíproca, surja la indicación a reconocerse como destinadas a ella; el otro consiste en que la inclinación se cumpla primeramente en las personas, como entrega, infinitamente particular en ellas. El primer extremo, o, en general, el cambio en el cual la decisión constituye el comienzo para el matrimonio y cuya consecuencia es la inclinación de modo que en el matrimonio efectivo ambas estén reunidas, puede ser considerado como la vía más ética. El segundo extremo, es la peculiaridad **[159]** *infinitamente* particular la que hace valer sus pretensiones y se conecta con el principio objetivo del mundo moderno (v. § 124). No solamente en los dramas modernos y en las demás manifestaciones artísticas, en las que el amor sexual constituye el interés fundamental, el elemento de la indiferencia penetrante que se encuentra allí es elevado al entusiasmo de la pasión concebida por medio de toda la *accidentalidad* ligada a ella; esto es, en virtud del hecho de que todo el interés es representado sólo como dependiente de aquellos factores accidentales y para los cuales el interés puede realmente tener importancia ilimitada, pero que no es tal en sí.

§ 163

Lo ético del matrimonio reside en la conciencia de la unidad como fin sustancial; por consiguiente, en el amor, en la confianza y en la comunidad de toda la existencia individual; en cuya condición y realidad el instinto natural es relegado como modalidad del momento natural y está destinado, justamente, a extinguirse en su

satisfacción. El vínculo espiritual se destaca en su *derecho*, como lo sustancial indisoluble en sí, y, en consecuencia, como elevado por encima de la accidentalidad de las pasiones y del temporal capricho particular.

Más atrás (§ 75) se ha hecho notar que el matrimonio, respecto a su fundamento esencial, no es la relación de un contrato, puesto que más bien es, precisamente, un salir de la posición contractual —característica de la personalidad autónoma de su individualidad—, para anularla. La identificación de las personalidades, por la cual la familia es *una persona* y los miembros son sus accidentes (empero, la sustancia es esencialmente la relación de los accidentes con la familia, §§ 134-5, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*), constituye el espíritu ético, el cual despojado por sí de la múltiple exterioridad que tiene en su existencia, en cuanto en tales individuos e intereses fenoménicos determinados en el tiempo y de modos variados, y realzado por la representación como forma, han sido honrados como Penates, etcétera, constituyendo, en general, *la piedad*, significando el carácter religioso del matrimonio y de la familia.

Otra abstracción es que lo divino, lo sustancial se haya separado de su existencia; así como, también, que el sentimiento y la conciencia de la unidad espiritual hayan sido afirmados como **[160]** el falsamente llamado *amor platónico*; esta separación se liga con la posición monástica para la cual el momento de la convivencia natural está determinado como malamente *negativo*, dándole justamente, con esa separación, una infinita importancia de por sí.

§ 164

Como la estipulación del contrato contiene ya por sí el verdadero tránsito de la propiedad (§ 79), así la declaración solemne del consentimiento al vínculo ético del matrimonio, el correspondiente reconocimiento y aprobación del mismo de parte de la familia y de la comunidad —que a este respecto intervenga la

Iglesia, es otra determinación que no corresponde tratarla aquí—, constituyen la forma *conclusión* y *realidad* del matrimonio; de suerte que este lazo es instituido como ético, solamente con el *precedente* de esa ceremonia, como cumplimiento de la *sustancia* por medio del signo, del lenguaje y como el existir más espiritual de la espiritualidad (§ 78). En consecuencia, el momento sensitivo, que corresponde a la convivencia natural, es colocado en su referencia ética como consecuencia y accidentalidad, que pertenecen a la existencia en el amor y en la asistencia recíprocos.

Si se pregunta qué debe considerarse como el *fin esencial* del matrimonio, para poder extraer las determinaciones legales, se entiende por fin esencial aquello que entre los respectos singulares de su realidad puede ser considerado como lo esencial frente a los demás. Pero ninguno constituye por sí el ámbito total del contenido del *ethos*, que es en sí y por sí, y el uno y el otro aspecto de su existencia pueden faltar sin daño para la esencia del matrimonio.

Si la conclusión del matrimonio como tal, la solemnidad por la cual la esencia de ese lazo se expresa y verifica como lo ético elevado por encima de la *accidentalidad* del sentimiento y de la inclinación individual, es considerada como una *formalidad* exterior, o meramente por un llamado *precepto civil*, nada queda de ese acto, sino quizás el tener la finalidad de la autenticación y edificación de la relación civil; o, más bien, el de ser, simplemente, el arbitrio positivo de un pretexto civil o eclesiástico, que no solamente es indiferente a la naturaleza del matrimonio, sino que además, **[161]** respecto al sentimiento y en nombre del precepto, se anexiona un valor a la conclusión formal, que al ser considerada como una condición preventiva del completo y recíproco abandono, escinde el sentimiento amoroso y como algo extraño entra en contradicción con la intimidad de la unión.

Semejante criterio, teniendo la pretensión de dar el más elevado concepto de la libertad, de la interioridad y de la plenitud del amor, niega, por el contrario, lo ético en el amor, el noble recato y la postergación del

mero instinto natural, que ya están contenidos naturalmente en el *pudor* y que son elevados de la supuesta conciencia espiritual a *castidad* y *continencia*.

En aquella posición se excluye especialmente la determinación ética que significa: que la conciencia desde su naturalidad y subjetividad se concreta en el pensamiento de lo sustancial, y, en vez de reservarse siempre más lo accidental y caprichoso de la inclinación sensitiva, quita el vínculo a este arbitrio y lo remite a lo sustancial que se liga a los Penates, degradando el momento sensitivo a nuevo momento *condicionado* por la verdad, por la ética de la relación y por el reconocimiento del vínculo como ético. La temeridad y el intelecto que la sustenta no tienen el poder de comprender la naturaleza especulativa de la relación sustancial, a la cual, empero, corresponden el sentimiento ético incorrupto y las legislaciones de los pueblos cristianos.

§ 165

La determinación *natural de los dos sexos* recibe significado *intelectual y ético* de su racionalidad. Este significado se determina por la distinción, en la cual la sustancialidad ética, como concepto, se dirime en sí misma para procurarse de ella su convivencia, como unidad concreta.

§ 166

En consecuencia, una cosa es lo espiritual, como un desdoblamiento y en la autonomía personal que es por sí y en la ciencia y voluntad de la *universalidad libre*; es la conciencia de sí, del pensamiento que comprende y el querer del fin último objetivo; otra es lo espiritual que se mantiene en la unión, como ciencia y voluntad de lo sustancial, en la forma de la *individualidad concreta* y del *sentimiento*; aquél, en relación hacia lo exterior, es el potente y el que obra; éste, el pasivo y el subjetivo. **[162]**

El hombre tiene su vida efectiva, sustancial en el Estado, en la ciencia, etcétera, y, en general, en la lucha, en el trabajo con el mundo externo y consigo mismo; de suerte que sólo en su escisión obtiene superación combatiendo su autónoma unidad consigo, cuya tranquila intuición y subjetiva ética sensitiva posee en la familia, en la que la mujer tiene su determinación sustancial, su carácter ético, en la piedad.

La *piedad* es una de sus representaciones más nobles, en la «Antígona» de Sófocles, es, con preferencia, citada como la norma femenina y presentada como la ley de la sustancialidad sensitiva subjetiva, de la intimidad que no alcanza aún su completa realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses inferiores: es como ley eterna, cuya génesis es desconocida, antitética frente a la ley revelada, la ley del Estado: antítesis que es la más noblemente ética y la más altamente trágica, y en la que, a la vez, son individualizadas la feminidad y la virilidad.

§ 167

El matrimonio es esencialmente *monógamo*, porque es la personalidad, la *individualidad directa* excluyente, que se aporta y se abandona en esa relación, cuya verdad e intimidad (forma subjetiva de la sustancialidad) resulta de la *total* renuncia recíproca a esa personalidad; ésta adquiere su derecho a ser consciente de sí misma en la *otra parte*, sólo en cuanto ésta, como persona, esto es, como individualidad atómica, está incluida en esa identidad.

El matrimonio, y esencialmente la monogamia, es uno de los principios absolutos de los que depende lo ético de una comunidad: el establecimiento del matrimonio es presentado como uno de los momentos de la fundación divina y heroica de los Estados.

§ 168

Puesto que el matrimonio es esa personalidad de los dos sexos, infinitamente particular a sí misma y de cuya *libre renuncia* resulta aquél, no debe ser realizado dentro del ámbito ya *naturalmente idéntico*, consciente de sí mismo y familiar en cada particularidad, en el cual los individuos no **[163]** tienen el uno acerca del otro una personalidad peculiar a sí mismos, sino que debe concluirse en familias separadas y de personalidad originariamente distinta.

El matrimonio entre *consanguíneos* es contrario al concepto en el cual el matrimonio se realiza en cuanto es una acción ética de la libertad y no un vínculo de la naturalidad inmediata, e impulso de ella; y, por lo tanto, es contrario también al verdadero sentimiento natural.

Si se considera al matrimonio mismo, no como fundido en el *derecho natural*, sino simplemente sobre el instinto sexual natural y como un contrato arbitrario; si, igualmente, se le asigna a la monogamia una razón extrínseca, es decir, en base a la relación concreta del número de los hombres y de las mujeres, tal como para la prohibición del matrimonio entre consanguíneos sólo se han señalado sentimientos oscuros; se encuentra como base de este punto de vista la habitual concepción de un estado de naturaleza, de una naturalidad del derecho y la imperfección en el concepto de la racionalidad y de la libertad.

§ 169

La familia, como persona, tiene su realidad externa en una *propiedad*, en la cual reside la existencia de su personalidad sustancial, solamente en cuanto la tiene en *bienes*.

B) LA RIQUEZA DE LA FAMILIA

§ 170

La familia no sólo tiene una propiedad, sino que para ella, como persona *universal* y *perdurable*, se presenta la necesidad y la determinación de una posesión *permanente* y *segura* de una *fortuna*. El momento arbitrario en la propiedad abstracta de la necesidad individual, del mero individuo y del egoísmo de los deseos se transforma aquí, mediante el abastecimiento y la adquisición para una comunidad, en algo *ético*.

El establecimiento de la propiedad estable aparece ligado a la introducción del matrimonio, en las tradiciones de las fundaciones de los Estados o, por lo menos, en correlación con una vida **[164]** social civil. Por lo demás, en qué consisten los bienes y cuál es el verdadero modo de su consolidación, surge en la esfera de la Sociedad Civil.

§ 171

La familia, como persona jurídica frente a los demás, debe estar representada por el hombre como su jefe. Además, concierne especialmente a él la adquisición externa, el proveer a las necesidades, así como la disposición y administración de los bienes familiares. Éstos son propiedad común, de manera que ningún miembro de la familia posee propiedad particular, sino que cada uno tiene derecho a la cosa común. Este derecho y aquella disposición, pertenecientes al jefe de la familia, pueden, empero, *entrar* en conflicto, porque la aproximación existente en la familia, del sentimiento ético (§ 158), de la particularización y de la accidentalidad, es aún evidente.

§ 172

Mediante el matrimonio se constituye una *nueva familia*, la cual es *algo autóctono* por sí frente a la estirpe o a la familia de la cual proviene; el vínculo con ellas tiene como base la consanguinidad natural, pero la nueva familia tiene por fundamento el *amor ético*. La propiedad de un individuo está, también, en conexión esencial con su relación matrimonial y sólo en una conexión más remota con su estirpe o su familia.

Los «*pactos nupciales*», si en ellos hay implícita una limitación para la comunidad de los bienes de los cónyuges, la disposición para una asistencia jurídica que subsiste para la mujer y demás, tienen, por tanto, el significado de estar dirigidos para el caso de una cesación del matrimonio por muerte natural, por separación, etcétera, y de ser una tentativa de garantía, mediante la cual se mantiene en tal caso para los miembros separados su parte en los bienes comunes. **[165]**

C) LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS Y LA DISOLUCIÓN DE LA FAMILIA

§ 173

La unidad del matrimonio que como sustancia es sólo *intimidad* y *sentimiento*, pero que como existente está separado en los dos sujetos, llega a ser en los hijos, en cuanto unidad, *una existencia que es por sí* y un *objeto*, que ellos aman como su amor y existencia sustancial. En el orden natural, la presuposición de personas existentes inmediatamente —como progenitores—, aquí se transforma en *resultado*— en un proceso que transcurre en el progreso infinito de las estirpes que se originan y se presuponen—,

manera con la cual la naturalidad finita, el mero espíritu de los Penates, expresa su existencia como especie.

§ 174

Los hijos tienen el derecho de ser *alimentados* y *educados* con los bienes comunes de la familia. El derecho de los padres a los *servicios* de sus hijos, como servicios, se fundamenta y se limita a la comunidad en el cuidado de la familia en general. Igualmente el derecho de los progenitores se decide por encima del capricho de los hijos, con el fin de mantenerlos en la disciplina y educarlos. La finalidad de los castigos no es la justicia como tal, sino que es de naturaleza moral, subjetiva; intimidación a la libertad aún asida a la naturaleza y elevación en la conciencia y voluntad de lo universal.

§ 175

Los hijos son seres libres en sí y la vida es sólo la existencia inmediata de esa libertad; por eso, no pertenecen como cosas ni a sus padres ni a los demás. Su educación, positivamente, significa, con respecto a las relaciones familiares, que en ellos es llevada la ética a sentimiento inmediato, aún no antitético, y que el ánima, razón de la vida ética, ha vivido en el amor, en la confianza y en la obediencia su **[166]** primera vida; pero, luego la determinación negativa consiste en elevar a los hijos de su adyacencia natural, en la cual se hallan originariamente, a la independencia y a la libre personalidad, y, en consecuencia, a la disposición de salir de la unidad natural de la familia.

La relación de esclavitud en los hijos de los romanos fue una de las instituciones que mancillaron más su legislación; y esta mortificación en la vida más íntima y delicada de la ética, constituye uno de los momentos más

importantes para comprender el carácter histórico general de los romances y su tendencia al formalismo jurídico.

La necesidad de ser educados se manifiesta en los hijos como característico sentimiento de estar, según ellos, insatisfechos de sí —esto es, como un impulso de pertenecer al mundo de los adultos, que ellos presienten como algo muy superior—; como el deseo de llegar a ser mayores. La pedagogía del juego considera al elemento infantil como algo que tiene valor en sí, y dándolo de este modo a los niños, rebaja a éstos y se rebaja a sí misma hasta un extremo pueril, que desagrada a los mismos pequeños. De ese modo, tal pedagogía se esfuerza en representarse a los niños, en medio de la insuficiencia en que se sienten, como hechos y acabados, y de hacerlos responsables de su falta de plenitud; además, perturba y profana su legítima, propia y mejor necesidad, produciendo en parte la despreocupación y la incomprensión por las relaciones sustanciales del mundo del Espíritu, y en parte, el desprecio de los hombres porque a ellos como a los niños le son representados los mismos hombres pueril y despreciablemente; además de esto, la vanidad y la pretensión que se nutren de la propia excelencia.

§ 176

Puesto que el matrimonio es sólo la inmediata idea ética y tiene su realidad objetiva en la intimidad del sentimiento subjetivo, en esto radica la primera accidentalidad de su existencia.

Cuanto menos valor puede tener una violencia para unir en matrimonio, tanto menos es, por otra parte, un vínculo sólo jurídico y positivo que tenga el poder de mantener unidos a los sujetos, en los sentimientos y en las acciones gestadas, hostiles y adversas. **[167]**

Pero es necesaria una tercera autoridad ética que confirme el derecho del matrimonio y de la sustancialidad ética, frente a la mera opinión de tales sentimientos y a la contingencia de la disposición simplemente temporal y que distinga ésta de la total

enajenación y verifique esta última, para poder, únicamente en tal caso, *disolver el matrimonio*.

§ 177

La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, al ser educados para personalidades libres, son reconocidos en la *mayoría de edad* como personas jurídicas, capaces en parte de tener una propiedad individual y libre; y también de fundar una familia propia —los hijos como jefes y las hijas como esposas—; familia en la cual ahora ellos tienen su determinación sustancial y frente a la que su familia originaria es retrotraída sólo como una base primera y punto de partida. Más todavía, la abstracción de la estirpe carece de derecho alguno.

§ 178

La disolución natural de la familia por muerte de los progenitores, especialmente del padre, trae como consecuencia, respecto a los bienes, a la *herencia*. De acuerdo a su esencia, es una intromisión en la posesión peculiar de los bienes comunes en sí —intromisión que llega a ser tanto más indeterminada en los grados más remotos de la parentela y en la situación de dispersión—, que vuelve autónomas a las personas y a las familias —de la Sociedad Civil—; tanto más cuanto se pierde el sentimiento de la unidad y en cada matrimonio se verifica la renuncia de las relaciones familiares pasadas y la fundación de una nueva familia independiente.

La idea de mantener como fundamento de la herencia la condición de que las riquezas con la muerte se convierten en un *Bien sin dueño* y que, como tal, correspondan a aquéllos que primeramente se ponen en posesión, pero que esta toma de posesión será emprendida, ciertamente, por la

mayoría de los parientes, como ámbito comúnmente más próximo —caso que luego es elevado como norma de las leyes positivas por razones de orden—, esa idea no considera la naturaleza de las relaciones de familia. **[168]**

§ 179

Mediante esa separación, en parte, surge para el arbitrio de los individuos la libertad de emplear, en general, sus riquezas según el capricho, las opiniones y los fines de la individualidad, y, en parte, el tener en cuenta un círculo de amigos, de conocidos, etcétera, en lugar de la familia y de hacer esa declaración con consecuencias jurídicas hereditarias, en un *testamento*.

En la formación de tal esfera, en la cual reside el derecho ético de la voluntad para semejantes disposiciones sobre los bienes, se manifiesta —especialmente en tanto los implica la referencia al testar—, tanta accidentalidad, tanto albedrío, tanta ostentación con fines egoístas, etcétera, que el momento ético es algo muy vago y el reconocimiento del poder del arbitrio para testar, muy fácilmente se convierte en una oportunidad para la vulneración de las relaciones éticas, de viles urgencias y de sujeciones parecidas, así como también da derecho y pretexto para insensatas arbitrariedades y a la perfidia de asociar a los susodichos beneficios y a las donaciones en caso de muerte, en el cual mi propiedad cesa de ser mía, elementos de vanidad y de despótica negación.

§ 180

El principio por el cual los miembros de la familia llegan a ser personas independientes y jurídicas, introduce en el ámbito de la familia algo de arbitrio y de la distinción entre los herederos naturales, pero que sólo puede tener lugar de modo limitadísimo, para no violar la relación sustancial.

El mero arbitrio determinado por el difunto no puede ser *instituido* como principio para el *Derecho de testar*; pero no precisamente en cuanto se contrapone al derecho sustancial de la familia, ya que el amor y veneración hacia el propio miembro antepasado puede ser, no obstante, la mejor garantía de cumplir los designios del difunto, después de su muerte. Semejante arbitrio de por sí, no contiene nada que haya de respetarse más dignamente que el derecho de la familia misma; antes al contrario.

La validez posterior de una disposición de última voluntad residiría únicamente en el reconocimiento arbitrario de los demás. **[169]**

Tal validez sólo puede serle concedida cuando la relación de familia, en la cual está absorbida, se convierte en remota e ineficaz.

Empero, la ineficacia del mismo donde realmente exista, pertenece a la no-ética; y la validez de ese arbitrio contra una tal relación encierra en sí el debilitamiento de su ética.

Sin embargo, hacer de ese capricho dentro de la familia principio fundamental de la sucesión hereditaria, conviene a la insensibilidad ya señalada y al carácter no-ético de las leyes romanas, según las cuales el hijo podía, también, ser vendido por el padre y si era manumitido por otro volvía al poder del padre, y sólo en una tercera manumisión se convertía efectivamente en libre de la esclavitud; leyes según las cuales, en general, el hijo no llegaba a ser «de iure» mayor de edad y persona jurídica y en las que sólo podía poseer como propiedad el botín de guerra, el «peculium castrense», y si mediante aquella triple venta y manumisión salía del poder paterno, no heredaba conjuntamente con los que habían permanecido en la esclavitud de la familia sin una institución testamentaria. Del mismo modo también, la mujer (en cuanto no entraba en el matrimonio en una relación de esclavitud, «in manum conveniret», «in mancipio esset», sino como *matrona*), pertenecía no tanto a la familia que ella fundaba por su parte, por medio de la boda, y que recién era realmente suya, sino a aquélla de la cual descendía; y, por lo tanto, era excluida de la herencia de los bienes de los *parientes realmente suyos*, del mismo modo que la esposa y la madre no heredaban de éstos.

Que la falta de ética de semejantes derechos fuese disimulada en el sentido posteriormente renovado de la racionalidad, en el progreso de la

administración de justicia, como, por ejemplo, con la ayuda de las expresiones: «bonorum possessio» (el hecho de que de nuevo se diferencia de ella una «possessio bonorum» es cosa pertinente a los conocimientos que informan al jurista adoctrinado) en vez de «hereditas» y mediante la ficción rebautizar una *filia* en *filius*, ya ha sido señalada (§ 3, anotación), como una triste necesidad del juez para introducir el elemento racional —por lo menos en algunas consecuencias—, de *contrabando* contra las leyes *malas*. Con esto se relaciona la monstruosa inestabilidad de las instituciones más importantes y la legislación tumultuosa que implica frente a las manifestaciones del mal. Qué consecuencias no éticas reportó entre los romanos este derecho al arbitrio en la redacción del testamento, se conocen en abundancia en la historia, en Luciano, y en otras descripciones. Está en la propia naturaleza del matrimonio en cuanto ética inmediata la confusión del vínculo sustancial, de la accidentalidad natural **[170]**

y del albedrío interno; y si con la determinación de esclavitud de los hijos y las demás relaciones conocidas que, sin embargo, se ligan con él, especialmente la facilidad de los divorcios entre los romanos, se concede una prerrogativa al arbitrio frente al derecho de lo sustancial, de suerte que hasta Cicerón —¡y cuán sutilmente no ha escrito él sobre «honestum» y sobre «decorum» en su «De officiis» y en otros lugares!—, hiciera la especulación de despedir a su mujer y de pagar sus deudas con los bienes matrimoniales de la nueva; entonces se establece una vía legal para la corrupción de lo ético, o, más bien, las leyes son la necesidad de la misma corrupción.

La institución del derecho hereditario de hacer exclusiones en la herencia a beneficio de la *conservación* y el *lustre* de la familia, mediante *sustituciones* y *fideicomisos* de familia, o bien, de las *hijas* en favor de los hijos, o de los demás hijos a favor del primogénito, o, en general, de dejar introducir una desigualdad, viola, por una parte el principio de libertad de propiedad (§ 62), y, por otra, se basa en un capricho, que en sí y por sí no tiene derecho a ser admitido; especialmente en base al criterio de querer mantener determinada estirpe o progenie, y no determinada familia. Pero no con esta *progenie o estirpe*, si bien la *familia* como tal es la Idea que tiene tal derecho, ni mediante la libertad de los bienes y la igualdad del derecho

hereditario, sino más bien con lo contrario, son mantenidas tanto la apariencia ética como la *familia*.

En instituciones semejantes, del mismo modo que entre los romanos, es desconocido generalmente el derecho del matrimonio (§ 172), por el cual se constituye la perfecta fundación de una propia y efectiva familia, y frente a tales determinaciones lo que se denomina familia viene a ser «stirps, gens», una abstracción que se aleja y pierde realidad cada vez más, con las generaciones (§ 177).

El amor, momento ético del matrimonio en cuanto amor, significa sentimiento para individuos reales, existentes, no para una abstracción. Acerca de que la abstracción intelectualista se presente como el principio histórico general del Imperio Romano, véase más adelante § 356. Pero que una más elevada realidad política produzca un derecho de primogenitura y una férrea riqueza de estirpe no como arbitrio sino como necesaria para la idea del Estado, véase el § 306. **[171]**

TRÁNSITO DE LA FAMILIA A LA SOCIEDAD CIVIL

§ 181

La familia se escinde natural y esencialmente merced al principio de la personalidad, en una *pluralidad* de familias que se comportan recíprocamente como personas independientes, concretas y externas. O bien, los momentos ligados en la unidad de la familia como Idea ética, tal como ésta existe en su concepto, necesitan ser emancipados de él, como una realidad independiente, es decir, en la fase de la *diferencia*. Ante todo, abstractamente expresado se produce la determinación de la *particularidad* que se refiere a la universalidad, de tal suerte que ésta sólo es la base aún

interna y, por lo tanto, a ella (a la universalidad), se refiere de modo formal lo que sólo aparece en lo *particular*.

Esta relación reflexiva demuestra, ante todo, la pérdida de la ética, o, puesto que ésta, como esencia es necesariamente *aparente* (*Enciclop. de las Ciencias Filosóficas*, § 64 y sig., y § 81), constituye el *mundo fenoménico de lo ético*, la *Sociedad Civil*.

La ampliación de la familia, como paso de la misma a otro principio, constituye realmente, en parte, el crecimiento pacífico de la misma como *pueblo*, como *nación*, que, en consecuencia, tiene un origen comunista natural; y, en parte, es la reunión de la comunidad de familias dispersas mediante el poder de dominio, o bien por medio de la unión espontánea, iniciada por las necesidades que vinculan y por la acción recíproca para su satisfacción.

SECCIÓN SEGUNDA
LA SOCIEDAD CIVIL

[172]

§ 182

La persona concreta, que es para sí como un fin *particular*, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los *fundamentos* de la Sociedad Civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo simplemente mediatizada, gracias a la forma de la *universalidad*, constituye el otro principio.

§ 183

El fin egoísta en su realización, condicionado de ese modo por la universalidad, establece un sistema de conexión universal por el cual la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica, entrelazada con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se cimenta sobre ellos y sólo en esa dependencia son reales y seguros. Este sistema se lo puede considerar como *Estado externo*, como Estado de la *necesidad* y del *entendimiento*.

§ 184

La Idea, en su escisión, confiere a los momentos una *existencia característica*; a la *particularidad*, el derecho de desenvolverse en todas direcciones, y a la *universalidad*, el derecho de mostrarse como sustancia y forma necesaria de la particularidad, así como de manifestarse, en cuanto potencia, por encima de ella y como su fin último. El sistema de la ética disuelto en sus opuestos es lo que constituye el momento abstracto de la *realidad* de la Idea, la cual en esta *apariencia* exterior es sólo como una *totalidad relativa* y una *necesidad interior*. **[173]**

§ 185

Por una parte la individualidad por sí, como satisfacción —que se extiende en todas direcciones— de sus necesidades, del albedrío accidental y del capricho subjetivo, se destruye en sus goces a sí misma y a su concepto sustancial; por otra parte, en tanto excitada infinitamente y en dependencia general de una contingencia externa y de un arbitrio, así como limitada por el poder de la universalidad, constituye la satisfacción del menester necesario, así como del accidental, circunstancialmente. La Sociedad Civil en esas oposiciones y en su entresijo presenta, justamente, el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética, comunes a entrambas.

El desarrollo autónomo de la particularidad (§ 124) constituye el momento que en los Estados antiguos se ha manifestado como desbordante corrupción de las costumbres y como la causa decisiva de su ruina. Esos Estados, erigidos en parte sobre la base patriarcal y religiosa, y en parte de acuerdo al principio de una ética espiritual, pero ingenua —en general—, sobre la intuición natural *primitiva*, no pudieron sostener en sí la disensión

de la misma y la reflexión infinita de la conciencia sobre sí misma y sucumbieron a esa reflexión en cuanto empezó a expresarse según el sentimiento, y luego según la realidad, puesto que a su simple fundamento aún le faltaba la fuerza verdaderamente infinita, que sólo reside en la unidad, que permite que la *antítesis* de la razón se deshaga en *toda su fuerza* y teniéndola vencida se mantiene en ella *unida en sí*.

Platón presenta en su Estado la Ética sustancial en su *belleza* ideal y en su *verdad*; pero no pudo desembarazarse del elemento de la particularidad independiente —que en su época había hecho irrupción en la ética griega—, sino oponiéndole su Estado solamente sustancial y con la exclusión total del mismo principio hasta dentro de los comienzos que tiene en la *propiedad privada* (§ 46) y en la *familia*, y luego en su ulterior desarrollo como arbitrio particular y selección de la situación, etcétera. Esta falla es lo que hace desconocer también la gran verdad *sustancial* de su Estado y lo presenta comúnmente, por un delirio del pensamiento abstracto, como lo que en verdad se suele frecuentemente llamar un *ideal*.

El principio de la *personalidad independiente*, infinita en sí del individuo, de la libertad subjetiva, ha surgido interiormente en la religión *cristiana*, y exteriormente, unido a la universalidad abstracta, en el mundo romano; en aquella forma únicamente sustancial **[174]** del espíritu real, no alcanza a su derecho. Históricamente ese principio es posterior al Mundo griego e igualmente la reflexión filosófica que ahonda en esa profundidad es ulterior a la Idea sustancial de la filosofía griega.

§ 186

Pero el principio de la particularidad, precisamente porque se desarrolla por sí como totalidad, pasa a la universalidad y tiene únicamente en ésta su verdad y el derecho a su realidad positiva. Esta unidad que, a causa de la independencia de los dos principios desde el punto de vista de la escisión, (§ 84), no es la identidad ética, justamente por eso, no es en cuanto *libertad* sino en cuanto

necesidad que lo *particular* se eleva a la forma de la *universalidad*, que busque y tenga de este modo su estabilidad.

§ 187

Los individuos, como ciudadanos de este Estado, son *personas privadas* que tienen por fin particular su propio interés. Puesto que éste es influenciado por lo universal, que, en consecuencia, aparece como *medio*, puede ser alcanzado por aquéllos no sólo en cuanto ellos mismos determinan de un modo universal su saber, querer y hacer, y se constituyen como *anillos* de la cadena de esta *conexión*. Aquí, el interés de la Idea, que no reside en la conciencia de esos miembros de la sociedad civil como tales, es el *proceso* de elevar su individualidad y naturalidad a libertad formal y a universalidad formal del *saber* y del *querer* mediante la necesidad natural, de igual modo que por medio del arbitrio de las necesidades, de *constituir* la subjetividad en su particularidad.

Se enlaza, por un lado, con las concepciones sobre la *inocencia* del estado de naturaleza y de la simplicidad de las costumbres de los pueblos bárbaros, y, por otro, con la opinión que considera las necesidades, su satisfacción, los goces y las comodidades de la vida individual, etcétera, como fines *absolutos*, el hecho de que la civilización sea considerada allí como algo *exterior* pertinente a la corrupción y aquí como simple medio para el logro de los fines; una y otra posición demuestran la ignorancia de la naturaleza del **[175]** espíritu y del fin de la razón. El espíritu tiene su realidad simplemente porque entra en disensión consigo mismo en las necesidades naturales y en la conexión de esta necesidad externa se da este límite y finitud y justamente porque él se *imprime* en ellas, las supera y conquista en ellas su existencia *objetiva*. El fin racional no es, por consiguiente, ni aquella simplicidad natural de costumbres ni está en el desarrollo de la particularidad, en los goces como tales que son obtenidos mediante la civilización, sino que consiste en esto: que la *sencillez* natural,

es decir, en parte, la impersonalidad pasiva y, en parte, la rusticidad del saber y del querer, o sea la *contigüidad* y la *individualidad* en la cual está inmerso el Espíritu sea eliminada y antes que todo, que su exterioridad alcance la racionalidad para la cual es apta, esto es, la forma de la *universalidad* y de la *intelectualidad*. Solamente de este modo el Espíritu en esta exterioridad como tal es *autóctono* (einheimisch) y por sí. De este modo, su libertad tiene existencia en la misma y en el espíritu en este elemento *por sí*, extraño *en sí* a su determinación como liberal, llega a ser *por sí*, y sólo trata con tal cosa en la cual está impreso su sello y que es producida por él. Justamente por eso, ahora, llega a existir en el pensamiento la forma de la *universalidad por sí*, esto es, la forma que es únicamente el elemento digno para la existencia de la Idea.

La *civilidad*, por lo tanto, en su determinación absoluta, es la *liberación* y el *trabajo* de la más alta liberación; éste es el punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la ética, no más inmediata y natural, sino espiritual y elevada igualmente a la forma de la universalidad.

Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* contra la mera subjetividad del proceder, contra la contigüidad de los instintos, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y contra la arbitrariedad del capricho. El hecho de que esa liberación sea tan rudo trabajo constituye una parte del disfavor que recae sobre ella. Sin embargo, mediante este trabajo de la *civilidad*, la voluntad subjetiva misma logra en sí la *objetividad* en la cual ella solamente es, por su parte, digna y capaz de ser realidad de la Idea.

Justamente, esta forma de la universalidad en la cual es elaborada y transformada la particularidad, constituye al mismo tiempo la razón (Verstandigkeit) por la cual la particularidad llega realmente a alcanzar el *ser por sí* de la individualidad; y puesto que da a la universalidad el contenido que la colma y su infinita autodeterminación, ella misma es en la ética como libre subjetividad que es infinitamente por sí. Éste es el punto de vista que presenta a la civilidad como momento inmanente de lo absoluto y el valor infinito de la misma. **[176]**

§ 188

La Sociedad Civil encierra tres momentos:

A) La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo con su trabajo y con el trabajo y la satisfacción de las necesidades de *todos los demás*, constituye el sistema de las *necesidades*.

B) La realidad de lo universal aquí contenida, de la libertad y de la defensa de la propiedad mediante la *administración de la justicia*.

C) La prevención contra la accidentalidad que subsiste en los sistemas y el cuidado de los intereses particulares en cuanto *cosa común* por medio de la *policía* y la *corporación*.

A) EL SISTEMA DE LAS NECESIDADES

§ 189

La particularidad, ante todo, como algo determinado frente a lo universal de la voluntad en general (§ 60) es la *necesidad subjetiva* que alcanza su objetividad, esto es, su satisfacción, por medio: *α)* de las cosas externas, las que precisamente son la *propiedad* y el producto de otras necesidades y *voluntad*, y *β*) gracias a la actividad y al trabajo como que media entre los dos aspectos.

Puesto que el propio fin es la satisfacción de la particularidad subjetiva, pero en relación a las necesidades y al libre arbitrio ajeno se hace valer la *universalidad*, la aparición de la racionalidad en tal esfera de la finitud es el *entendimiento*, el aspecto que importa considerar y que constituye él mismo la consolidación dentro de esta esfera.

La *economía política* es la ciencia que tiene su origen en estos puntos de vista, pero luego debe presentar la relación y el movimiento de las masas en

su cualitativa y cuantitativa determinación y en sus complicaciones. Es una de las ciencias que han surgido en los tiempos modernos como en su propio terreno. Su desenvolvimiento presenta el interesante espectáculo del modo por el cual *el pensamiento* (v. Smith, Say, Ricardo), en la *cantidad infinita* de hechos singulares que encuentra ante él, descubre ante todo, los **[177]** principios elementales de la cosa y el entendimiento activo que la gobierna.

Como, por un lado, el elemento conciliador en la esfera de las necesidades es reconocer la aparición de la racionalidad que se encuentra en la cosa y que en ella se manifiesta, así por el contrario, éste es el campo en el cual el intelectualismo de los fines subjetivos y de las opiniones morales desahoga su descontento y su fastidio moral.

a) La especie de la necesidad y de la satisfacción

§ 190

El animal tiene un círculo limitado de medios y de modos de satisfacción de sus necesidades, que igualmente son limitadas. El hombre, en la misma dependencia, presenta, a la vez, la superación de la misma y su universalidad, sobre todo mediante la *multiplicación* de las necesidades y de los medios, y luego, por medio de la *descomposición* y la *distinción* de la necesidad concreta en partes singulares y aspectos específicos que llegan a ser necesidades diversas *particularizadas* y, por lo tanto, más abstractas.

En el Derecho, el objeto es la *persona*; desde el punto de vista moral es el *sujeto*; en la familia, el *miembro de la familia*; en la sociedad civil, en general, es el *ciudadano* (como bourgeois); aquí, desde el punto de vista de las necesidades (§ 123), es la concreción de la *representación*, que se llama *hombre*; en consecuencia, en este sentido, se habla por primera vez aquí, y también exactamente sólo aquí, de *hombres*.

§ 191

Del mismo modo se *dividen* y se *multiplican* los medios por las necesidades particularizadas y, en general, los modos de su satisfacción, los cuales vienen a ser nuevamente fines relativos y necesidades abstractas —multiplicación que procede al infinito y que, justamente, en el conjunto es una *diferenciación* de estas determinaciones y un juicio sobre la adecuación de los medios a sus fines—, esto es, el *refinamiento*. **[178]**

§ 192

Las necesidades y los medios como existencia real son como *un ser para otros*, con cuyas necesidades y trabajo se condiciona recíprocamente la satisfacción. La *abstracción* que viene a ser una cualidad de las necesidades y de los medios (v. § precedente), viene a ser también una determinación de la relación recíproca de los individuos; esa universalidad como *ser reconocido*, es el momento que en su desmembramiento y en su abstracción los hace *concretos* como necesidades, medios y modos de satisfacción *sociales*.

§ 193

Este momento viene a ser de este modo, una determinación particular de finalidad por los medios en sí y por la posesión de ellos, como también por el modo y la manera de la satisfacción de las necesidades. Además, encierra directamente la exigencia de la *igualdad* con los demás en este terreno; por una parte, la necesidad de esa igualdad y el adecuarse, la *imitación*; así como, por otra parte, la necesidad de la *particularidad* —que también obra aquí— de hacerse valer mediante una diferenciación, llega a ser una

efectiva fuente de multiplicación de las necesidades y de su difusión.

§ 194

Puesto que en las necesidades sociales, en cuanto unión de las necesidades inmediatas o naturales y de las necesidades espirituales de la representación, lo último como universal se instituye como preponderante; en este momento social se encuentra el aspecto de la *liberación*, por el cual se oculta la rígida necesidad natural del menester y el hombre se refiere a la suya; esto es, a una opinión universal y a una necesidad originaria de sí misma, o a una contingencia interna, al arbitrio, en lugar de tan sólo a una externa.

La concepción —según la cual el hombre viviría en libertad respecto a las necesidades en un llamado estado de naturaleza, en el cual sólo tuviese las denominadas meras necesidades naturales y aprovechase para su satisfacción los medios sólo como se lo brinda **[179]** directamente una naturaleza accidental (aún sin tener en cuenta el momento de la liberación que reside en el trabajo) —es una opinión falsa; porque la necesidad natural como tal y su inmediata satisfacción sería solamente el estado de la espiritualidad sumergida en la naturaleza; en consecuencia, de la ignorancia y de la no libertad; y la libertad reside únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su distinción de lo natural y en su reflexión sobre ello.

§ 195

Esa liberación es *formal* porque la particularidad de los fines permanece como su contenido. La tendencia de la condición social a la indeterminada multiplicación y especificación de las necesidades, de los bienes y de los goces, como asimismo la diferencia entre necesidades naturales y culturales, esto es, *el lujo*, no tiene límites y constituye un aumento justamente infinito de la

dependencia y de la necesidad, que tiene que obrar con una materia que presenta una resistencia infinita, esto es, con medios exteriores pertenecientes a aquella especie particular que es propiedad de la voluntad libre y, en consecuencia, con lo absolutamente rudo.

b) La forma del trabajo

§ 196

La intervención para preparar y procurar a las necesidades *particularizadas* el medio adecuado también *particularizado*, constituye el *trabajo* que diversifica con los procedimientos más variados, para estos múltiples fines, el material proporcionado directamente por la naturaleza. Esa elaboración proporciona el medio de su valor, la adecuación al fin, de suerte que el hombre en *su consumo* está en relación particular con los *productos humanos* y tales labores constituyen lo que él consume.

§ 197

En la multiplicidad de las determinaciones y de los objetos que interesan se desarrolla la *educación* teorética no solamente en una diversidad de representaciones y **[180]** conocimientos, sino también en una movilidad y rapidez de representación, del tránsito de una representación a otra, en la comprensión de las relaciones intrincadas y universales, etcétera; esto es, la educación del entendimiento en general, y, en consecuencia, del lenguaje. La educación práctica por medio del trabajo consiste en la necesidad que se produce y en el *hábito* de la *ocupación* en general, además de la *limitación* del *propio obrar*, en parte, según la naturaleza de la

materia, pero principalmente según el arbitrio ajeno y una costumbre que se adquiere mediante esta disciplina de la actividad *objetiva* y de la habilidad *universalmente válida*.

§ 198

Lo universal y objetivo en el trabajo se encuentra, empero, en la *abstracción*, que efectúa la especificación de los bienes y de las necesidades y por eso justamente diversifica la producción y causa la *división de las tareas*. El trabajo del individuo se torna *más sencillo* mediante la división y, en consecuencia, más grande la destreza en el propio trabajo abstracto, así como la cantidad de las producciones propias. A la vez, esa abstracción de la destreza y del medio se hace completa, tornándola necesidad total la *dependencia y la relación* de intercambio de los hombres para la satisfacción de las otras necesidades. Además, la abstracción del producir transforma el trabajo en cada vez más *mecánico* y, por lo tanto, finalmente, apto para que el hombre sea eliminado y pueda ser introducida la máquina en su puesto.

c) La riqueza y las clases

§ 199

En esa dependencia y reciprocidad del *trabajo* y de la *satisfacción* de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se convierte en cooperación para la satisfacción *de las necesidades de todos los demás*, en la intervención del individuo mediante lo *universal* como movimiento dialéctico; de modo que, puesto que cada uno

adquiere, produce y goza para sí, justamente por eso produce y adquiere para el goce de los demás. **[181]**

Esta necesidad, que se encuentra en la conexión universal de la dependencia de todos, ahora es para cada uno la *riqueza general* y *permanente*, que encierra para él la posibilidad de participar en ella por medio de la propia educación y aptitud, para asegurar la propia existencia; del mismo modo que lo adquirido mediante el propio trabajo, conserva y acrecienta la riqueza general.

§ 200

La *posibilidad* de la *participación* en la riqueza general, esto es, el patrimonio *particular*, está, sin embargo, *condicionado* en parte por una base propia directa (capital), y en parte por la destreza, que, a su vez, está condicionada de nuevo por aquélla; así como por las circunstancias accidentales cuya multiplicidad produce la *diversidad* en el *desarrollo* de las disposiciones naturales, corporales y espirituales, ya de por sí *desiguales*; diferenciación que en esta esfera de la particularidad se manifiesta en todas las tendencias y en todos los grados y con la otra accidentalidad y con un distinto arbitrio tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad* de la *riqueza* y de la *destreza* de los individuos.

Contraponer la exigencia de la *igualdad* al derecho objetivo de la particularidad del Espíritu contenido en la *Idea*, el cual en la Sociedad Civil no sólo no elimina la desigualdad de los hombres impuesta por la naturaleza —fundamento de la desigualdad—, sino que la extrae del Espíritu, la eleva como desigualdad de la aptitud, de la riqueza y hasta de la educación intelectual y moral; conviene al vano intelectualismo, que cambia ésta su abstracción y éste su *deber ser* por lo real y por lo racional. Tal esfera de la particularidad que se presume lo universal, conserva en sí en esta identidad

sólo relativa a él, tanto la particularidad natural como la arbitraria y, por lo tanto, el residuo del estado de naturaleza.

Además, es la razón inmanente en el sistema de las necesidades humanas y de su proceso la que compone el mismo como totalidad orgánica de diferencias.

§ 201

El medio infinitamente múltiple y su movimiento que igualmente se entrelaza al infinito en la recíproca producción y en el cambio, se recogen mediante la universalidad **[182]** que mora en su contenido y se *diferencian* en *conjuntos generales*, de suerte que la totalidad se acomoda como *sistemas particulares de las necesidades*, de sus medios y de sus trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de educación teórica y práctica; sistemas de los cuales los individuos participan, esto es, como *diferencia de las clases* (der Stande).

§ 202

Según el *concepto*, las clases se determinan, como clase *sustancial o* inmediata, *formal o* reflexiva, y, finalmente, la *universal*.

§ 203

a) La clase *sustancial* tiene su patrimonio en los productos naturales de un *suelo* que ella *trabaja*, de un suelo que es apto para ser exclusiva propiedad privada y no exige sólo un aprovechamiento indeterminado, sino una elaboración objetiva.

Frente al hecho de que el trabajo y la adquisición están ligados a particulares épocas naturales y determinadas, y frente a la

dependencia de la renta respecto a la mudable cualidad del proceso material, el fin de la necesidad se instituye como *previsión* para el futuro; pero conserva por medio de sus condiciones el carácter de una subsistencia menos intervenida por la reflexión y la voluntad particular que por los sentimientos sustanciales en general de una ética inmediata que se apoya sobre vínculos de familia y sobre la confianza.

Jurídicamente el fundamento propio y la base primitiva de los Estados han sido puestos en la introducción de la *agricultura* junto al establecimiento del *matrimonio*; porque aquel principio importa el laboreo del suelo y, en consecuencia, la propiedad privada exclusiva (§ 170 y anot.), y porque conduce la vida nómada del salvaje que busca su subsistencia en el nomadismo, a la calma del derecho privado y a la seguridad en la satisfacción de las necesidades, la cual se relaciona con la limitación del amor sexual en el matrimonio y, por lo tanto, la ampliación de este vínculo a una unión *durable* universal en sí, con la obligación del *cuidado* de la *familia* y con la posesión de un *bien de la misma*. Seguridad, consolidación, **[183]** duración de la satisfacción de las necesidades, etcétera —caracteres por los cuales, sobre todo, se recomiendan tales instituciones—, no son nada más que las formas de la universalidad y los aspectos de cómo la racionalidad, absoluto fin último, se hace valer en estas materias.

¿Qué cosa puede ser más interesante para este asunto que las explicaciones tan ingeniosas, como doctas, de mi muy venerado amigo señor Creuzer, que él ha expresado en el 49 volumen de su «Mitología y Simbólica», sobre fiestas *agronómicas*, imágenes y cosas sacras de los antiguos, los cuales han llegado a tener conciencia de la introducción de la agricultura y de las instituciones a ellas ligadas como de hechos divinos y les dedicaron, así, veneración religiosa?

El hecho de que el carácter esencial de esta clase con respecto a las leyes del derecho privado y en particular de la administración de la justicia, así como desde el punto de vista de la instrucción, de la educación y también de la religión, traiga consigo modificaciones, no respecto al

contenido sustancial, sino respecto a la forma y al *desenvolvimiento de la reflexión*, significa una consecuencia posterior que tiene lugar del mismo modo con respecto a las otras clases.

§ 204

b) La *clase* de la *industria* tiene como misión la *elaboración* del producto natural y se basa para el fin de su propia subsistencia sobre el propio *trabajo*, sobre la *reflexión* y el *entendimiento*, así como fundamentalmente, en la intervención de las necesidades y las tareas de los demás. Lo que acumula y lo que aprovecha debe serle reconocido particularmente a *sí misma* y a su propia actividad. Su misión nuevamente se distingue de un modo más concreto como trabajo para necesidades particulares y en demanda de los individuos de la *clase de los artesanos*; como conjunto total *más* abstracto del trabajo para necesidades individuales pero de existencia más general, se diferencia de la *clase de los fabricantes*; y como tarea para el trueque entre ellos de los bienes aislados, especialmente por medio del instrumento general del cambio y la moneda —en la que es real el valor abstracto de todas las mercancías—, se caracteriza en la *clase comercial*. **[184]**

§ 205

c) La *clase universal* tiene como tarea propia los *intereses generales* del estado social; en consecuencia, debe ser dispensada del trabajo directo con vistas a las necesidades, ya por medio de la riqueza privada o porque sea indemnizada por el Estado que solicita su actividad; de modo que el interés privado halla su propia satisfacción en su trabajo para la generalidad.

§ 206

La clase, como particularidad objetiva, se divide en un sentido según el concepto de sus distinciones generales. Pero por otro, a qué clase particular pertenezca un *individuo*, influyen en esto el temperamento (naturell), el nacimiento y las circunstancias; pero la última y esencial determinación reside en la *opinión subjetiva* y en el *albedrío particular*, que en esta esfera se da el propio derecho, el propio mérito y la dignidad, de suerte que lo que en ella sucede mediante la *necesidad interna*, es intervenido al mismo tiempo por el albedrío y para la conciencia subjetiva tiene el aspecto de ser la obra de la propia voluntad.

También en este sentido se señala, en relación con el principio de la particularidad y del albedrío subjetivo, la distinción en la vida política oriental y occidental y del mundo antiguo y moderno. La división de la totalidad en clases se produce en aquéllos en verdad *objetivamente* de por sí, puesto que ella es racional en sí; pero el principio de la particularidad subjetiva no conserva en ella, a la vez, el propio derecho porque, por ejemplo, la asignación de los individuos en las clases es remitida a los gobernantes como en el Estado Platónico (*De la República*, III, p. 230), o al *mero nacimiento* como en las castas hindúes.

De este modo, no acogida en la organización de la totalidad y no conciliada con ella, la particularidad subjetiva se presenta —por el hecho de que se manifiesta igualmente como momento esencial—, como algo hostil, como corrupción del orden social (v. § 18) y como subversiva (über den Haufen werfend) (sovvertitrice), tal en los Estados griegos y en la República Romana; o, si ella se mantiene teniendo un poder o fuerza en cuanto autoridad religiosa, se muestra como corrupción interna y degradación completa, así como en **[185]** cierto modo ocurrió entre los Lacedemonios y ahora, en forma más acabada, entre los hindúes.

Pero, mantenida por el ordenamiento objetivo de modo adecuado a él, y a la vez en su derecho, la particularidad subjetiva viene a ser principio de toda ordenación de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y de la dignidad. El reconocimiento y el derecho de que lo que es

necesario mediante la razón en la Sociedad Civil y en el Estado viene, a la vez, *mediatizado por el albedrío*, es la determinación inmediata de lo que especialmente en la concepción general se llama *libertad* (§ 121).

§ 207

El individuo se da realidad sólo en cuanto entra en la *existencia* en general; por lo tanto, en la particularidad determinada, y se limita *exclusivamente* a una de las esferas particulares de la necesidad. Los sentimientos éticos en este sistema son, por lo tanto, la *honradez* y la *dignidad de clase*; esto es, en hacerse (el individuo), por propia determinación y gracias a la propia actividad, diligencia y destreza, miembro de uno de los momentos de la Sociedad Civil, y mantenerse como tal y cuidar de sí sólo en esta mediación con lo universal; así como *ser reconocido* por este medio en la propia concepción y en la concepción de los demás.

La *moralidad* tiene en esta esfera su puesto característico en el cual domina la reflexión (del individuo) sobre la propia acción, el fin de las necesidades particulares y del bienestar, y la accidentalidad en la satisfacción de los mismos constituye también como deber un apoyo contingente y singular.

El hecho de que el individuo, al principio (especialmente en la juventud), rehúye el pensamiento de decidirse por una clase particular y lo considera como una limitación de su determinación universal y como una necesidad meramente *exterior*, reside en el pensamiento abstracto, el cual se detiene en lo universal y por eso, en lo irreal; y no reconoce que para *existir*, el concepto en general, llega a la distinción del concepto y de su realidad y, en consecuencia, a la determinidad y a la particularidad (v. § 7), y que, solamente con esto, puede adquirir realidad y objetividad ética. **[186]**

§ 208

El principio de este sistema de las necesidades tiene como particularidad propia del saber y del querer, a la universalidad que *es en sí y por sí*, la universalidad de la *libertad* sólo *abstractamente* y, por consiguiente, como *derecho de la propiedad en sí*, el cual, empero, aquí no es más solamente *en sí*, sino en su realidad eficiente en cuanto *tutela de la propiedad mediante la administración de la justicia*.

B) LA ADMINISTRACIÓN DE LA JUSTICIA

§ 209

La *relatividad* de la relación de reciprocidad de las necesidades y del trabajo para ellas, tiene, ante todo, *su reflexión en sí*, en general, en la personalidad infinita, en el *derecho (abstracto)*. Pero esta esfera de lo relativo como *educación* es la que da al derecho la *existencia para ser universalmente reconocido, sabido y querido* y mediante este ser sabido y querido, el tener validez y realidad objetiva.

Pertenece a la educación, al *pensamiento*, en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, el hecho de que el Yo sea concebido como persona *universal* en la cual *todos* son idénticos. El *hombre tiene valer porque es hombre*, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etcétera. Esta conciencia, por la que el *pensamiento* tiene valor, es de una infinita importancia; y sólo entonces es defectuoso cuando se afirma como *cosmopolitismo* a fin de oponerse a la vida concreta del Estado.

§ 210

La realidad objetiva del Derecho consiste, parte en ser para la conciencia, en general, un llegar a ser conocido; y, en parte, en tener la fuerza de la realidad y ser válido, y por lo tanto, ser conocido también como lo *universalmente válido*. **[187]**

a) El Derecho como Ley

§ 211

Lo que *en sí es* derecho cuando *es puesto* en su existencia objetiva, esto es determinado por la conciencia mediante el pensamiento, y *conocido* como lo que es derecho y tiene valor, es *la ley*; y el derecho por medio de esta determinación es *derecho positivo*.

Poner algo como *universal* —esto es, llevarlo a la conciencia como universal— es manifiestamente *pensar* (v. § 13 y § 21), ya que como se vuelve el contenido a su forma más simple, él se da su última *determinación*. Lo que es derecho alcanza, sólo por el hecho de que viene a ser una ley, no solamente la forma de su universalidad sino su verdadera determinación. Por lo tanto, se debe suponer ante todo, en la concepción de la legislación, no meramente un momento, por el cual algo es expresado como norma de conducta válida para todos, sino que el momento esencial e interno es, antes que nada, el *conocimiento del contenido* en su *universalidad determinada*. Los mismos *derechos consuetudinarios* —puesto que solamente los animales tienen al instinto como su ley, y son sólo los hombres los que la poseen como costumbre—, contienen el momento de ser como *pensamiento* y de ser *conocidos*; su diferencia con las leyes consiste únicamente en que ellos son conocidos subjetiva y accidentalmente y, por lo tanto, por sí son más indeterminados y la universalidad del pensamiento es perturbada; además de que la noción del derecho, en cualquier aspecto y en general, es una propiedad accidental de pocos.

El hecho de que las leyes, por la forma de ser en cuanto *costumbres*, deban tener el privilegio de ser introducidas en la vida —hoy día, por lo demás, ciertamente se habla muchísimo de vida y de introducir la *vida*, siendo así que se trata de materia más que muerta y de pensamientos bien muertos (totesten)—, significa una ilusión, porque las leyes válidas de una nación por el hecho de que han sido escritas y codificadas no cesan de ser sus costumbres.

Si los hechos consuetudinarios llegan a ser recogidos y ordenados, cosa que, en un pueblo desarrollado apenas con alguna cultura, debe suceder de inmediato, esa recopilación, después, constituye el *Código* que se señalará, ciertamente (puesto que es una mera recopilación), por su *imperfección*, indeterminación y por sus lagunas. Ese código se distinguirá especialmente de un código propiamente dicho, por el hecho de que éste, discurriendo, contiene y **[188]** expresa los principios jurídicos en su *universalidad* y, por lo tanto, en su determinación. El *Derecho nacional de Inglaterra* o derecho común está manifiestamente contenido en *estatutos* (leyes formales) y en una llamada *ley no escrita*; esta ley no escrita está, por lo demás, escrita y su conocimiento puede y debe adquirirse únicamente con la lectura (de los muchos volúmenes en cuarto que llena). Empero, qué enorme confusión se encuentra también allí en la administración de la justicia, así como en la materia, como cuentan los conocedores de la misma. En especial, destacan la circunstancia de que, porque esta ley no escrita está contenida en las decisiones de las cortes y de los jueces, éstos hacen constantemente de *legisladores*; que en cuanto a la autoridad de sus predecesores, ya que éstos nada han hecho sino declarar la ley no escrita, es a la vez considerada y no considerada, puesto que ellos mismos tienen en sí la ley no escrita, y por lo tanto, el derecho de juzgar, acerca de las precedentes decisiones, si son o no son adecuadas a la misma. Frente a una confusión parecida, que pudo surgir en la lenta administración de la justicia en Roma, originada por la autoridad de todos los varios jurisconsultos célebres, fue tomada por un emperador la sabia prevención que lleva el nombre de *ley de las citaciones* y que introduce una especie de ordenamiento colegiado entre los *jurisconsultos muertos tiempo atrás*, con mayoría de votos y con un precedente (v. *Historia del Derecho Romano*, de Hugo, § 5). Negar a una nación culta y a

su clase jurídica la capacidad de hacer un código —puesto que no puede tratarse de hacer un sistema de leyes *nuevas por el contenido*, sino de reconocer en su universalidad determinada el contenido legal existente, como fácilmente puede comprenderse, apenas se reflexione un poco, con agregados para la aplicación en lo particular—, sería una de las más grandes afrentas que pueda serle hecha a una nación o a la clase jurídica.

§ 212

Supuesta la identidad entre el *ser en sí* y el *ser dado*, es obligatorio como *derecho* sólo lo que es *ley*. Puesto que el ser dado constituye el aspecto de la existencia, en el cual puede intervenir también la accidentalidad del capricho y de toda otra particularidad; lo que es ley puede en su contenido ser también distinto de lo que es justo en sí.

En el derecho positivo, por lo tanto, *lo que está conforme a la ley* constituye la fuente del conocimiento de lo que *es derecho o* propiamente de lo que es *jurídico*; la ciencia positiva del Derecho **[189]** es por esto una ciencia histórica que tiene como fundamento la autoridad.

Por lo demás, lo que puede aún suceder es tarea del entendimiento y considera el ordenamiento externo, el parangón, la consecuencia, la aplicación posterior, etcétera. Cuando el entendimiento se entremezcla con la naturaleza de la cosa misma, muestra sus teorías, por ejemplo, la del derecho criminal, que él produce raciocinando por silogismos. Porque la ciencia positiva, por un lado, tiene no solamente el derecho, sino también el deber necesario de deducir en toda particularidad de sus datos positivos tanto los progresos históricos como las aplicaciones y las escisiones de las determinaciones jurídicas dadas y de mostrar sus consecuencias; por otro lado, esa ciencia no puede sorprenderse, al menos absolutamente, cuando también sostenga esto como una *cuestión contradictoria* para su tarea mientras se pregunta si en ese caso, después de todas estas pruebas, *sea racional* una determinación jurídica (v. § 3 y anot.).

§ 213

El derecho, porque primeramente llega a la existencia en la forma del ser dado, entra también, en cuanto al *contenido* como *aplicación* con respecto a la *materia* de las *relaciones* y de las clases de la propiedad y de los contratos, que se separan y desarrollan al infinito en la Sociedad Civil; además, de las relaciones éticas que se basan sobre el sentimiento, el amor y la confianza, aunque solamente en cuanto encierran el aspecto del derecho abstracto (§ 159); el lado moral y el precepto moral, como lo que considera a la voluntad en su más característica subjetividad y particularidad, no pueden ser objeto de la legislación positiva. Otra materia suministran los derechos y los deberes que se derivan de la administración de la justicia misma, del Estado, etc.

§ 214

Pero, además de la aplicación a lo *particular*, el ser dado del derecho incluye en sí la *aplicabilidad* al caso singular. Con esto penetra en la esfera de lo no determinado por el concepto, de *lo cuantitativo* (de lo cuantitativo por sí, o como determinación del valor en el cambio de un cualitativo frente a otro cualitativo). La determinación conceptual proporciona sólo un límite general dentro del cual tiene todavía **[190]** lugar una oscilación. Empero, ésta debe ser interrumpida al fin de la realización, por lo cual interviene una decisión dentro de aquel límite, accidental y arbitraria.

En *esta impulsión* de lo universal no solamente a lo particular sino al aislamiento, esto es, a la *aplicación inmediata*, es donde de modo especial reside lo *puramente positivo* de las leyes. No se deja determinar *racionalmente* ni decidir con la aplicación de una determinación que provenga del concepto, si la justa pena para un delito sea un castigo

corporal de cuarenta golpes o de treinta y nueve; ni que sea una pena pecuniaria de cinco táleros, en vez de cuatro táleros y veintitrés céntimos, etcétera; ni si la pena de cárcel ha de ser de un año o de trescientos sesenta y cuatro días, etcétera; o de un año y uno, dos o tres días. Y, sin embargo, ya un golpe, un tálero o un céntimo, una semana, un día de cárcel de más o de menos es una injusticia.

Es la misma razón la cual reconoce que la accidentalidad, la contradicción y la apariencia tienen su esfera *limitada* y su derecho, y no se fatiga para igualar y concordar tales contradicciones; aquí existe únicamente aun el interés de la *realización*, el interés de ser determinado y decidido en general, sea del modo que sea (dentro de cierto límite).

Esta decisión pertenece a la certidumbre formal de sí misma, a la subjetividad abstracta, la cual puede enteramente conformarse sólo a eso: es decir, que ella, *dentro de aquel límite*, tronche y establezca solamente por establecer, o, también atenerse a tales razones determinantes, cómo es un número *redondo*, o qué puede contener el número cuarenta menos uno. Que quizá la ley no establezca esta última determinación que la realidad exige, pero que la deje decidir por el juez y limite a éste con un «mínimum» y un «máximum», no desvía la cuestión; porque ese «mínimum» y ese «máximum», son también, cada uno, un semejante número redondo; y esto no impide que en ese caso sea tomada por el juez tal determinación finita, puramente positiva; más bien, esto se le reconoce al mismo como tarea necesaria.

b) La existencia de la Ley

§ 215

La obligatoriedad respecto a la ley incluye, bajo el aspecto del derecho de la conciencia de sí (§ 132, y anot.), la necesidad de que las leyes sean dadas *a conocer universalmente*. **[191]**

Elevar tan alto las· leyes, que ningún ciudadano las pueda leer, como hacía el tirano Dionisio —o, si no, esconderlas en el prolijo aparato de los libros doctos, de colecciones de decisiones discordes por los juicios y las opiniones, de costumbres, etcétera, y aún más, en un lenguaje extraño de suerte que el conocimiento del derecho vigente sea sólo accesible a aquellos que se han adoctrinado en él—, es un solo y único error. Los gobernantes que han dado a sus pueblos, aun cuando sólo sea una recopilación imperfecta, como Justiniano, y aún más un *derecho nacional*, como código ordenado y determinado, se han convertido no sólo en los más grandes benefactores de los mismos, y han sido recompensados por ellos con el reconocimiento, sino que han realizado así un gran *acto de justicia*.

§ 216

Para el código público se deben exigir, por un lado, prescripciones *sencillas*, universales; por otro, la naturaleza de la *materia finita* lleva a una retahíla de determinaciones sin fin. El ámbito de las leyes debe ser, por una parte, una totalidad cerrada; por otra, es la necesidad permanente de nuevas determinaciones legales. Empero, porque esa antinomia vuelve a entrar en la *especialización* de los principios generales, los cuales permanecen invariables, queda, en consecuencia, intacto el derecho a tener un código completo, así como el que estos simples principios generales por sí, distintos de su especificación, sean inteligibles y exponibles.

Una fuente importante del desenvolvimiento de la legislación se tiene, en verdad, cuando en las instituciones originales, que contienen una injusticia y, por lo tanto, meramente históricas, penetra con el tiempo lo racional, lo jurídico en sí y por sí, como se ha hecho notar antes (§ 180 y anot.) con respecto a las instituciones romanas, y al antiguo derecho feudal.

Pero se debe admitir esencialmente que la naturaleza de la materia finita significa que, también en ella, la aplicación de las determinaciones

racionales en sí y por sí, de aquéllas en sí universales, conduce infinitamente al progreso. Exigir en un código la perfección de modo que deba ser absolutamente acabado, no susceptible de otra serie de prescripciones —pretensión que es especialmente una enfermedad *teutona* — y que a causa de que no puede llegar a ser tan perfecto, esto es, no permitirle alcanzar algo de lo llamado imperfecto, esto es, no dejarlo llegar a la realidad; tales actitudes se fundan en el desconocimiento de la naturaleza de los objetos finitos, **[192]** como lo es el derecho privado, en cuanto en ellos la llamada perfección es la *perennidad de la aproximación*; también se fundan en el desconocimiento de la distinción entre universal racional y universal del entendimiento, y sobre la aplicación de esta prominente materia que, desde la finitud y la individualidad va a lo infinito. «Le plus grand enemi du bien c'est le mieux», es la expresión del verdadero y sano entendimiento humano, frente a la vanidad de aquél, raciocinante y reflexivo.

§ 217

Como en la sociedad civil el derecho en sí viene a ser ley; así también la existencia, primero *inmediata y abstracta*, de mi derecho individual, se transforma en el sentido de ser reconocido como *existencia*, en el querer y en el saber universal existentes. Las adquisiciones y las acciones sobre la propiedad deben, por lo tanto, ser emprendidas y consentidas con la forma que les proporciona aquella existencia. La propiedad depende ahora del *contrato* y de la *formalidad* que la hacen apta para la prueba y jurídicamente válida.

Los modos de adquisición y los títulos originarios, esto es, directos (§ 54 y sig.), no tienen ya lugar en la sociedad civil y se presentan sólo como accidentalidad singular o momentos limitados. En parte, es el sentimiento que se afirma en la subjetividad, y en parte la reflexión, que lo hace en lo abstracto de sus esencialidades, lo que recusa a las formalidades, que el frío entendimiento, por su parte, puede fijar nuevamente frente a la cosa y acrecentar hasta lo infinito. Por lo demás, está en el proceso de la civilidad

ir de la forma sensitiva e inmediata de un contenido con largo y penoso trabajo a la forma de su concepto y, por lo tanto, a una mera expresión conforme a él, por lo cual, en la situación de una formación jurídica sólo incipiente, las solemnidades y las formalidades son grandemente cuidadas y valen más como la cosa misma que como símbolo; de donde también en el derecho romano una cantidad de determinaciones y particularmente de expresiones sacadas de las solemnidades, han sido conservadas en vez de ser substituidas con las determinaciones conceptuales y con la expresión adecuada a ellas.

§ 218

Puesto que la propiedad y la personalidad tienen en la sociedad civil reconocimiento jurídico y validez, el *delito* no es ya solamente una ofensa a un *infinito subjetivo*, sino también **[193]** a lo *universal* que tiene una existencia en sí estable y firme. Por lo tanto se evidencia el punto de vista del *peligro* de la acción para la sociedad; por lo cual, por una parte se reafirma la magnitud del delito, pero por otra el poder de la sociedad, llegando a estar seguro de sí mismo, rebaja la importancia externa de la vulneración y origina una gran benignidad en el castigo de la misma.

El hecho de que en un miembro de la sociedad son ofendidos *todos los demás* cambia la naturaleza del delito, no en cuanto a su concepto, sino con respecto a la *existencia* externa de la ofensa, que hiere ahora la representación y la conciencia de la sociedad civil y no sólo la existencia de quien ha sido directamente ofendido. En los tiempos heroicos (ver las tragedias de los antiguos) los ciudadanos no se consideraban como ofendidos por los delitos que los miembros de las casas reales cometían el uno respecto al otro. Porque el delito, en sí ofensa infinita, debe ser medido como *existencia* según las diferencias cualitativas y cuantitativas (§ 96), lo que entonces es determinado esencialmente como *representación y conciencia de la validez de las leyes; el peligro para la sociedad civil* consiste en una determinación de su magnitud o, también, en una de sus

determinaciones cualitativas. Esa cualidad o magnitud, empero, es variable de acuerdo a la *constitución* de la sociedad civil y en cuya condición es repuesto el derecho de castigar, tanto un hurto de algunos centavos o de un nabo, con la muerte, como un robo que ascienda a más de cien veces tales valores con una pena benigna. El punto de vista del peligro para la sociedad civil, mientras parece agravar los delitos, es por el contrario principalmente lo que ha mitigado su castigo. Un código penal, por lo tanto, pertenece especialmente a su época y a la condición, en el tiempo, de la sociedad civil.

c) El Magistrado

§ 219

El derecho, que se presenta a la existencia en forma de ley, es por sí y se opone autónomamente a la *voluntad particular* y *opinión* del derecho y debe hacerse válido como *universalidad*. Este *reconocimiento* y esta *realización* del derecho en el caso particular, sin el sentimiento subjetivo del interés *particular*, concierne a un poder público, al *magistrado*. **[194]**

El origen histórico del juez y de la magistratura puede haber tenido la forma de la relación patriarcal o de la fuerza o de la libre selección; para el contenido de la cuestión esto es indiferente. Sostener la introducción de la sentencia jurídica por parte de los príncipes o de los gobernantes como mero hecho de *complacencia* con el *arbitrio* y de *gracia*, como lo hace el señor Hallet (en su *Restauración de la Ciencia del Estado*), se presta a la irreflexión, la cual ningún indicio tiene de lo que a propósito de la ley del Estado está en discusión: que, en general, sus instituciones como racionales, son necesarias en sí y por sí y que la forma con la cual ellas han surgido y han sido introducidas, no es de lo que se trata en la consideración de su fundamento racional.

En esa posición, el otro extremo es la ignorancia de mantener la administración de la justicia como en los tiempos del derecho del más fuerte, por la violencia inconveniente, por la opresión de la libertad y por el despotismo. La administración de la justicia se debe mantener tanto como un deber, cuanto como un derecho del poder público, derecho que de ningún modo deriva de un capricho de los individuos de encomendarla o no encomendarla a un poder.

§ 220

El derecho, en presencia del delito, bajo la forma de la *venganza* (§ 102), sólo es derecho en sí, no en la forma de lo jurídico, es decir, no es justo en su existencia. En lugar de ser vulnerada la parte, es lesionado lo *universal*, que en el juicio tiene realidad propia y se encarga de la persecución y del castigo del delito, que, en consecuencia, cesa de ser sólo el cambio *subjetivo* y contingente por medio de una venganza y se transforma en la verdadera conciliación del derecho consigo mismo, en la pena; esto es, en la consideración objetiva, como conciliación de la *ley* que se restablece *a sí misma* mediante la negación del delito y, por lo tanto, realizándose como válida; y, en la consideración subjetiva del delincuente, como conciliación de *su ley por él conocida y válida para él*, y como *protección* de la misma que al *efectuar* en sí propio, le proporciona al mismo tiempo y por este motivo la satisfacción de la justicia y sólo la realidad de *su* Yo (des Seinigen). **[195]**

§ 221

El miembro de la sociedad civil tiene el derecho de entablar *pleito* así como el deber de *presentarse ante el juez* y admitir su derecho controvertido sólo por el juez.

§ 222

El derecho recibe la determinación de poder ser *demostrable* ante el magistrado. El *procedimiento jurídico* pone a las partes en la condición de hacer valer sus medios de prueba y sus fundamentos jurídicos, y al juez de llegar al conocimiento de la causa. Estos *pasos son derechos, ellos mismos*; por lo tanto, su proceder debe ser determinado legalmente, constituyendo, también, una parte esencial de la ciencia teórica del derecho.

§ 223

Con la dispersión ilimitada de estas acciones en acciones siempre más aisladas y en sus derechos, el procedimiento jurídico, ya medio en sí, viene a contraponerse, como algo exterior a su fin. Porque compete a las partes el derecho de recorrer íntegramente tan amplio formalismo, que es *su derecho*, y puesto que el formalismo puede volverse igualmente un mal y hasta instrumento de lo injusto, debe el magistrado tener la obligación —a fin de defender, contra el procedimiento jurídico y su abuso, a las partes y al propio derecho, como algo sustancial, que es lo que importa—, de someter a un juicio simple (juicio arbitral, de paz) y a la tentativa de una conciliación, antes que las partes recurran a aquél.

La *equidad* encierra una derogación del derecho formal por consideraciones morales o de otra naturaleza, y se refiere ante todo al *contenido* de la contienda jurídica. Un *tribunal de equidad*, empero, debe tener el significado de decidir sobre el caso individual, sin atenerse a las formalidades del procedimiento jurídico y, en particular, a los medios objetivos de prueba que pueden ser recogidos legalmente; y de resolver de acuerdo al interés propio del caso singular como tal, y no ya en el interés de una disposición legal de hacerlo general. **[196]**

§ 224

Así como la notificación pública de las leyes entra en los derechos a la conciencia subjetiva (§ 215), así se introduce también la posibilidad de conocer la *realización* de la ley en el caso particular, esto es, el curso de las acciones externas, de los fundamentos jurídicos, etcétera, porque tal curso en sí es una práctica universalmente válida, y el caso, en cuanto a su contenido particular, considera, en verdad, solamente el interés de las partes; pero el contenido general tiene en cuenta el derecho *que* reside en él y cuya decisión afecta al interés de todos; esto es, *publicidad de la administración de justicia*.

Las deliberaciones entre sí de los miembros del tribunal, respecto al juicio a sentenciar, son manifestaciones de las opiniones y criterios todavía *particulares* y, por lo tanto, conforme a su naturaleza, no *son un algo público*.

§ 225

En la tarea de la jurisdicción, como aplicación de la ley al *caso singular*, se distinguen dos aspectos: *primero*, el conocimiento de la naturaleza del caso, de acuerdo a su *individualidad* inmediata, si existe un contrato, etcétera; si fue cometida una acción lesiva y quién es el autor de ella; y en el derecho *penal*, la reflexión, como determinación de la, acción según su carácter *sustancial*, delictuoso (§ 119); en *segundo lugar*, la asunción del caso bajo la ley del restablecimiento del Derecho, el cual, en el campo penal, encierra la pena. Las decisiones acerca de estos dos diversos aspectos son funciones distintas.

En la constitución judicial romana la distinción de estas funciones se mostraba en el hecho de que el pretor producía su decisión, de que *en el caso* el asunto se comportaba de esta u otra manera, y que él confiaba a un juez especial la indagación de ese comportamiento. La caracterización de una acción, en cuanto a su determinada cualidad delictuosa (si, por ejemplo, es homicidio, asesinato), en el procedimiento inglés se remite al juicio o al arbitrio del acusador, y el juez no puede tomar ninguna otra determinación, si encuentra aquélla injusta. **[197]**

§ 226

Particularmente, la dirección de todo el conjunto de la Indagación, además de los actos jurídicos de las partes, que por sí mismos constituyen derecho (§ 222), y también el segundo aspecto de la decisión jurídica (v. § precedente), es tarea específica del juez jurista, por el cual, como órgano de la ley, el caso preparado para la posibilidad de la asunción, esto es, extraído fuera de su aparente naturaleza empírica, debe haber sido elevado a hecho conocido y a una universal calificación.

§ 227

El primer aspecto, el *conocimiento* del caso en su individualidad *inmediata* y su calificación, no encierra por sí ningún pronunciamiento de derecho. Es un conocimiento tal como concierne a *todo hombre evito*. En cuanto a la calificación del acto, el momento subjetivo del juicio y de la intención del agente (v. parte II) es esencial, y, por lo demás, la prueba considera, no argumentos racionales o del intelecto abstracto, sino solamente singularidad, circunstancias y argumentos de intuición sensible y de certeza subjetiva; y, por lo tanto, no contiene en sí ninguna determinación absolutamente objetiva; son instancias supremas en

la decisión: la *convicción subjetiva* y la conciencia (animi sententia), así como respecto a la prueba que depende del testimonio y de la aseveración ajena, el *juramento*, es ciertamente la confirmación subjetiva pero suprema.

En el asunto que está en discusión, lo principal es considerar la naturaleza de la *prueba*, que corresponde al caso, y distinguirla del conocimiento y de la prueba de otra especie. Probar una determinación racional, como es también el concepto del derecho, o sea conocer su necesidad, exige un método distinto del de la demostración de un teorema geométrico. Además, en este último, la figura está determinada por el entendimiento y ya está realizada abstractamente en conformidad a una ley; pero en un contenido empírico, como lo es un *hecho*, la materia del conocer es la Intuición sensible dada, y la certeza subjetiva sensible, el pronunciamiento y *su* afirmación, donde obra el raciocinar y el combinar en base a tales disposiciones, testimonio, circunstancias, etcétera. **[198]** La verdad objetiva que deriva de semejante materia y del método conforme a ella —y que, en la tentativa de determinarla objetivamente por sí, lleva a semipruebas y en otra consecuencia más verdadera —que encierra a la vez una inconsecuencia formal—, a *penas extraordinarias*—, tiene un significado completamente distinto de la verdad de una determinación racional y de una proposición, de la cual el intelecto tiene ya abstractamente determinada la materia. Que conocer tal verdad empírica de un acontecimiento concierne a la determinación verdaderamente jurídica de un magistrado; y que en ella resida una cualidad peculiar y, por lo tanto, un derecho exclusivo en sí y una necesidad; demostrar ambas cosas constituye un punto de vista importante en la cuestión: de qué modo se deba atribuir a los tribunales jurídicos formales el juicio sobre el acto, igualmente que sobre la cuestión de derecho.

§ 228

El derecho de la conciencia que de sí misma tiene la parte, en el pronunciamiento del juez, en cuanto ese pronunciamiento es la

asunción del caso calificado bajo *la ley*, está preservado, con respecto a la ley, por el hecho de que ella es conocida y, por lo tanto, es la ley de la parte, y, respecto a la *asunción*, porque el procedimiento es público. Pero, con respecto a la decisión sobre el *contenido particular*, subjetivo y externo de la cosa, cuyo conocimiento entra en el primero de los aspectos mencionados en el § 225, el derecho encuentra su satisfacción en la confianza de la subjetividad de los que resuelven; esta confianza se funda especialmente sobre la igualdad de las partes ante aquéllos, según su particularidad, su clase, etcétera.

El derecho de la conciencia de sí, el momento de la *libertad subjetiva* puede ser retenido como el punto de vista sustancial en la discusión sobre la necesidad de la administración pública de la justicia y del llamado *juicio por jurados*. A él se reduce cuanto de esencial puede ser aducido, en el sentido de la *utilidad* para esas instituciones. En cuanto a los demás aspectos y fundamentos de éstas o de aquellas ventajas o desventajas, se puede discutir aquí y allá: son secundarias como todos los motivos del argumentar (Ragonnements) y no decisivos, o bien son tomados de otras esferas, quizás más elevadas.

Por el hecho de que la administración de justicia en sí, *puede* **[199]** ser ejercida correctamente por los tribunales de juristas, quizás mejor que por otras instituciones; no se trata de esa posibilidad aun cuando ciertamente también esta posibilidad se puede elevar a verosimilitud y más bien hasta necesidad; por otro lado, es siempre el *derecho de la conciencia de sí* el que mantiene en esto sus pretensiones y las encuentra insatisfechas.

Si el conocimiento del derecho, mediante la naturaleza de lo que constituye las leyes en su ámbito, además del procedimiento de las discusiones judiciales, y la posibilidad de proseguir el derecho, es *propiedad* de una clase, cuya exclusividad llega hasta el empleo de una terminología especial, lenguaje extraño para aquellos de cuyo derecho se trata. Los miembros de la Sociedad Civil, que a la propia subsistencia ordenan su *actividad* y su *particular saber y querer*, son considerados como

extraños y puestos bajo tutela, más bien bajo una especie de servidumbre frente a la clase mencionada, no solamente con respecto a lo más propio y personal, sino también con relación al derecho, que es aquí lo sustancial y racional.

Si realmente esos miembros tienen el derecho de estar presentes en juicio, personalmente *con su propios pies* (in iudicio stare), esto es poco, si no pueden estar presentes *espiritualmente*, con su propio *saber*; y el derecho, que obtienen, resulta para ellos una *vicisitud* exterior.

§ 229

En la administración de justicia, la Sociedad Civil, en la cual la Idea está perdida en la particularidad y descompuesta en la separación dé interior y exterior, se reintegra a su propio concepto, en la unidad de lo universal, que es en sí, y de la particularidad subjetiva; aunque ésta, en el caso individual, y aquél, en el significado de *derecho abstracto*. La realización de esa unidad en la extensión de todo el ámbito de la particularidad, ante todo como unificación relativa, constituye la determinación de la *policía* y, en totalidad limitada pero concreta, la *corporación*. **[200]**

C) LA POLICÍA Y LA CORPORACIÓN

§ 230

En el *sistema de las necesidades*, la subsistencia y el bienestar de cada individuo existen como *posibilidad*, cuya realidad está condicionada tanto por su arbitrio y por la particularidad natural, como por el sistema objetivo de las necesidades; mediante la administración de la justicia, se cancela la *ofensa* a la propiedad y a

la personalidad. Al derecho *efectivo* en la *particularidad*, empero, le interesa no tanto que las *accidentalidades sean eliminadas frente* a uno y a otro fin y que la *seguridad interrumpida de la persona y de la propiedad* tenga realidad, cuanto que la *garantía de la subsistencia* y del *bienestar* del *individuo*, esto es, el bienestar particular, sea *tratado y realizado* como derecho.

a) La Policía

§ 231

El poder, que garantiza lo universal, en cuanto todavía es el principio para uno y otro de los fines de la voluntad particular, permanece sobre todo limitado al ámbito de las *accidentalidades* y en parte como *ordenamiento exterior*.

§ 232

Además de los delitos, que el poder general debe impedir y debe someter a procedimiento judicial —más la contingencia como ámbito del mal—, el arbitrio lícito por sí de las acciones jurídicas y del uso privado de la propiedad, también tiene relaciones externas con otros individuos, así como con otras organizaciones públicas de finalidad común. Mediante este aspecto general, las acciones privadas llegan a ser una contingencia que sale de mi fuerza y puede redundar y redunda en daño e injusticia para los demás.

§ 233

Verdaderamente, se trata sólo de una *posibilidad* de daño; pero que la cosa no dañe realmente no es sino mera contingencia; éste es

el aspecto de lo *injusto* que se halla en **[201]** tales acciones y, por lo tanto, es la razón última de la legitimidad del castigo de la policía.

§ 234

Las relaciones de la existencia externa vuelven a entrar en la infinitud intelectual; por lo tanto, no existe límite *en sí* de lo que sea perjudicial o no, y, también, respecto a un delito, de lo que sea sospechoso o no sospechoso, de lo que se deba prohibir o vigilar, o se deba dejar exento de interdicción, de vigilancia de sospecha, de reclamo y de justificación. Son las costumbres, el espíritu de la restante constitución, la situación del caso, el peligro del momento, etcétera, lo que dan las determinaciones más particulares.

§ 235

En la multiplicación y en el entrecruzamiento indeterminado de las necesidades cotidianas, así respecto a la *provisión* y al cambio de los *medios* para su satisfacción, a cuya libre posibilidad se abandona cada uno, como respecto a las búsquedas y a los manejos para abreviar tal fin tanto cuanto sea posible, se dan aspectos, que son intereses comunes y al mismo tiempo son para *todos la tarea de uno*, y medios y organizaciones que pueden ser para uso común. Estas *tareas generales* y esas organizaciones de *utilidad común* exigen la vigilancia y el cuidado del poder *público*.

§ 236

Los diversos intereses de los productores y de los consumidores pueden entrar en contradicción el uno respecto al otro, y si la justa relación en el *conjunto* repara ciertamente de por sí, la nivelación

tiene también necesidad de una disciplina emprendida con conciencia, que esté por encima de ambos. El derecho a ella para el individuo (por ejemplo, tarifa de los artículos para las necesidades más comunes de la vida) reside en el hecho de que la exposición pública de mercaderías que son de uso completamente general, de todos los días, puede ser ofrecida no tanto a un individuo como tal, sino a él en cuanto universal, al público; cuyo derecho **[202]** a no ser defraudado y la rebusca de las mercancías, pueden ser defendidos y protegidos por un poder público, como negocio común.

Pero especialmente la dependencia de las grandes ramas de la industria de circunstancias extranjeras y de combinaciones remotas, que no pueden ser vistas en su encadenamiento por los individuos asignados y vinculados a esas esferas, hace necesarias una prevención y una guía general.

Frente a la libertad de la industria y del comercio en la Sociedad Civil, el otro extremo es la protección y la determinación del trabajo de todos por medio de la organización pública, como ocurrió poco más o menos en el antiguo trabajo de las Pirámides y de las demás inmensas obras egipcias y asiáticas, las cuales fueron hechas para fines públicos, sin la intervención del individuo gobernado por su capricho particular y su interés particular. Este interés invoca aquella libertad contra la más elevada disciplina; pero, cuanto más ciegamente se ahonda en el fin egoísta, tanto más tiene necesidad de ella, para ser reconducido a lo universal y para acortar y mitigar las peligrosas convulsiones y la duración del período en el cual, sobre la vía de la necesidad inconsciente, se deben conciliar los conflictos.

§ 237

Si la posibilidad de la participación en el patrimonio general existe para los individuos y está garantizada por el poder público, sin decir que esa garantía deba quedar incompleta, tal posibilidad

permanece aún sometida a las contingencias por el aspecto subjetivo, y tanto más cuanto más ella presupone condiciones de destreza, de salud, de capital, etcétera.

§ 238

Primeramente, es la familia el todo sustancial al que compete cuidar el carácter particular del individuo, tanto respecto a los medios y a las aptitudes para poder procurarse una parte del patrimonio general, como también, respecto a su subsistencia y a su manutención en el caso de haber sobrevenido una incapacidad.

Pero la Sociedad Civil arranca al individuo de este lazo, **[203]** aleja unos de otros a los miembros de este vínculo y los reconoce como personas autónomas; ademéis, ella sustituye el puesto de la exterior naturaleza inorgánica y del terreno paterno, en el cual el individuo tenía la propia subsistencia, lo propio, y sujeta la existencia de toda la familia a su dependencia, a la accidentalidad. Así, el individuo se ha tornado *hijo de la Sociedad Civil*, la cual tiene tantas pretensiones respecto a él, como derechos tiene él respecto a ella.

§ 239

La Sociedad Civil, con este carácter de *familia universal*, tiene el deber y el derecho, frente al *arbitrio* y a la accidentalidad de los *progenitores*, de vigilar y tener influencia sobre la *educación*, en cuanto ésta se refiere a las aptitudes para llegar a ser un miembro de la Sociedad, especialmente cuando la educación ha de completarse no por los padres mismos, sino por los demás; más aún, en tanto pueden ser tomadas precauciones comunes para tal fin, tiene el deber y el derecho de prepararlas.

§ 240

Igualmente la Sociedad Civil tiene la obligación y el derecho, acerca de aquéllos que destruyen, con la prodigalidad, su seguridad y la subsistencia de la familia, de tomarlos bajo tutela, y de ejecutar, en su lugar, el fin de la Sociedad y el de ellos.

§ 241

Pero, no menos que el capricho, las circunstancias accidentales, físicas, que se encuentran en las relaciones externas (§ 200) pueden arrojar a los individuos en brazos de la *pobreza*, cuando un Estado que abandona las necesidades de la sociedad civil —porque les ha quitado, justamente, los medios de adquisición naturales (§ 217), y destruido el otro lazo de la familia, como estirpe (§ 181)—, haciéndoles por el contrario perder más o menos todas las ventajas de la Sociedad Civil, la capacidad para adquirir aptitudes y la educación en general, como también la tutela jurídica, el **[204]** cuidado de la salud y frecuentemente hasta el auxilio de la religión, etcétera. El poder general toma el puesto de la familia para con *los pobres*, tanto respecto a su carencia inmediata, como respecto al sentimiento de aversión al trabajo, a la perversidad y a los otros vicios, que provienen de tal situación y del sentimiento del propio error.

§ 242

La subjetividad de la pobreza y, en general, la necesidad de toda clase a la cual está expuesto en su ámbito natural todo individuo, exige también un apoyo *subjetivo*, tanto respecto a las circunstancias *especiales* como respecto al *sentimiento* y al amor.

Éste es el momento en que, a pesar de toda disposición general, la *moralidad* encuentra bastante que hacer. Pero, ya que este apoyo por sí y en sus efectos depende de la accidentalidad, el esfuerzo de la sociedad llega a descubrir y preparar lo universal en la necesidad y el remedio de ésta, y a hacer superfluo aquel apoyo.

Lo accidental de la limosna, de las misiones, así como de la lámpara prendida ante las imágenes de los santos, etcétera, se suple por medio de providencias para los pobres, mediante hospitales, iluminación de los caminos y otras cosas semejantes. A la generosidad le queda bastante que hacer por sí, y es un punto de vista falso si ella quiere reservar únicamente a la *particularidad* del ánimo y a la *contingencia* del sentimiento propio y del propio conocer, ese socorro de la necesidad y el sentirse ofendida y *mortificada* por las disposiciones y por los preceptos universales *obligatorios*. La situación pública, al contrario, se debe considerar tanto más perfecta cuanto menos quede por hacer al individuo por sí, según la opinión particular, frente a lo que se dispone de un modo general.

§ 243

Cuando la sociedad civil se halla en libre actividad, interiormente está ocupada en el *progreso* de la *población* y de la *industria*. Con la generalización de las vinculaciones de los hombres, mediante sus necesidades y los modos de preparar y procurar los medios para esas necesidades, se acrecienta, por una parte, la *acumulación de las riquezas* —porque de **[205]** esta doble universalidad se obtiene el más grande provecho—, así como, por otra parte, se acrecienta la *división* y *limitación* del trabajo particular y, por lo tanto, la *dependencia* y la *necesidad* de la clase ligada a ese trabajo, agregándose la insuficiencia de la capacidad y del goce de los demás bienes, especialmente de las ventajas espirituales de la Sociedad Civil.

§ 244

El descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de existencia —que se regula por sí mismo como necesario para un miembro de la sociedad, y el enfrentar la pérdida de la conciencia del derecho, de la juridicidad y de la dignidad, por medio de una actividad y trabajos propios—, ocasiona la formación de la *plebe*, y, al mismo tiempo, lleva consigo, en cambio, la más grande facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas.

§ 245

Si a las clases adineradas les fuese impuesto el tributo directo, o si en otra propiedad pública (hospitales ricos, misiones, conventos) existieran los medios inmediatos para mantener a las masas que caen en la miseria, en la condición de su ordinario modo de vivir, la subsistencia de los indigentes estaría asegurada sin ser proveída por el trabajo, situación que estaría en contra del principio de la Sociedad Civil y de la conciencia de sus miembros, de su autonomía y dignidad; o, si aquella subsistencia fuese solucionada por el trabajo (por la ocasión de éste), se acrecentaría la cantidad de los productos, en cuya superabundancia y en la falta de suficientes consumidores, productores ellos mismos, reside, por cierto, que el mal se acreciente sencillamente por esas dos maneras. Aquí se plantea el problema de que la Sociedad Civil *no es suficientemente rica*, en medio del *exceso de la riqueza*; esto es, que no posee en la propia riqueza lo suficiente como para evitar el exceso de miseria y la formación de la plebe.

Estos fenómenos se pueden estudiar ampliamente en el ejemplo de Inglaterra, así como, más cerca, en las consecuencias que **[206]** han tenido las tasas por los pobres, las donaciones desproporcionadas, como también las ilimitadas liberalidades privadas; aquí, antes que todo la supresión de las corporaciones. Como medio más directo allí se ha ensayado —especialmente en Escocia— tanto contra la pobreza, como en especial contra la pérdida del pudor y de la dignidad, bases subjetivas de la sociedad, del mismo modo que contra la pereza y los derroches, de los cuales proviene la plebe, abandonar a los pobres a su suerte y condenarlos a la mendicidad callejera.

§ 246

Por medio de su dialéctica la Sociedad Civil, sobre todo *esta determinada* sociedad, es empujada más allá de sí para buscar fuera, en otros pueblos —que están atrasados respecto a los medios que ella posee con exceso, o con respecto a la industria— a los consumidores y, por lo tanto, los medios necesarios de su subsistencia.

§ 247

Como para el fundamento de la vida familiar es una condición la tierra, como base y terreno estable, así, para la industria, el elemento natural, que la anima hacia lo externo, es el *mar*. En el deseo de la ganancia, por el hecho de exponerla al peligro, el deseo la eleva al mismo tiempo por encima y cambia al arraigarse en el terruño y en el círculo limitado de la vida civil (sus placeres y anhelos), por el elemento de la fluidez del peligro y de la perdición. Así, además, el deseo, por medio de ese gran intermediario de la unión, lleva a tierras lejanas en las relaciones comerciales una vinculación jurídica que inicia el contrato y en la que se encuentra,

igualmente, el más grande medio de civilidad, y el comercio adquiere su sentido para la historia universal.

Que los ríos no son los límites naturales, como se ha querido hacer valer en los tiempos recientes, sino que, por el contrario, igualmente que los mares unen a los hombres; que sea un pensamiento erróneo cuando Horacio dice (en Carm., I, 3):

> … deus abscidit
> Prudens, Océano dissociabili
> Térras… [207]

lo demuestran no sólo las cuencas de los ríos que fueron habitadas por una raza o por un pueblo, sino también, por ejemplo, las situaciones de Grecia, de Jonia y de Magna Grecia —de Bretaña y de Britania, de Dinamarca y de Noruega, de Suecia y de Finlandia, de Livonia, etcétera— y especialmente también, en el antítesis de las limitadas vinculaciones que median entre los habitantes del litoral y los del continente.

Para discernir por otra parte qué medio de civilización se halla en conexión con el mar, se comparan las condiciones de las naciones en las cuales ha prosperado la industria con el mar, con las de aquellas en que ha sido interdicta la navegación; así es cómo los egipcios y los hindúes se han enmohecido en sí, sumergidos en las supersticiones más horrendas y abyectas; y cómo todas las grandes naciones, que en sí han tenido aspiraciones, se han agolpado cerca del mar.

§ 248

La ampliación de ese enlace proporciona el medio de la *colonización*, a la cual —esporádica o sistemáticamente—, es empujada la sociedad civil adelantada, y con la que procura, en parte, el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio; y, en parte, procura para sí misma una nueva

necesidad y un nuevo campo para la aplicación continuada del trabajo.

§ 249

La previsión policial realiza y sostiene, ante todo, lo universal, que está contenido en la particularidad de la Sociedad Civil, como *orden externo y organización* para la defensa y la garantía de los complejos de fines e intereses particulares que son los que tienen su existir en este universal; así como él, como dirección suprema, cuida de los intereses (§ 246) que van más allá de la sociedad. Puesto que, de acuerdo a la Idea, la misma particularidad en sus intereses inmanentes toma a lo universal como fin y objeto de su querer y actividad, retorna a la Sociedad Civil, *lo Ético*, en cuanto inmanente, constituyendo la determinación de la *Corporación*. **[208]**

b) La Corporación

§ 250

La clase *campesina*, en la sustancialidad de su vida familiar y natural, tiene en sí misma directamente su universal concreto en el cual vive; *la clase general* tiene en su determinación como fin de su actividad y como su campo, a lo universal por sí. La clase media, la de los *artesanos, está esencialmente dirigida a lo particular*, y, por lo tanto, en ella es particularmente característica la corporación.

§ 251

El trabajo en la Sociedad Civil se fracciona, según la naturaleza de su particularidad, en varias ramas. Porque tal igualdad en sí de la particularidad, como *algo de común*, llega a ser en la asociación el fin *egoísta* dirigido a la propia particularidad, se conoce y actúa, al mismo tiempo, como universal; y el miembro de la Sociedad Civli, de acuerdo a su *particular aptitud*, es componente de la corporación, cuyo fin universal es, por lo tanto, enteramente *concreto* y no tiene otro ámbito sino aquel de la profesión, el negocio y el interés particular.

§ 252

De acuerdo a esa determinación, la corporación tiene bajo la vigilancia del poder público el derecho de proveer a sus intereses particulares, contenidos dentro de sí, de acoger a los componentes según el valor objetivo de su aptitud y honradez, en una cantidad que se determina mediante la conexión universal; y de cuidar de lo que les pertenece frente a las contingencias particulares, así como de la educación de las aptitudes para llegar a ser partícipes de la corporación; y, en general, a intervenir en favor de ellos como segunda familia, situación que queda más indeterminada para la Sociedad Civil general, más alejada de los individuos y de su necesidad peculiar.

Quien ejerce una profesión es distinto del jornalero, así como de aquel que está dispuesto para un especial servicio accidental. **[209]** Aquél, el *Maestro*, o éste que quiere llegar a ser tal, es miembro de la asociación no para una conquista accidental, sino en *toda* la extensión, para la universalidad de su existencia personal. Los *privilegios* como derechos de una rama de la Sociedad Civil pertenecientes a una corporación, y los privilegios propiamente dichos de acuerdo a la etimología, se distinguen los unos de los otros porque los últimos son excepciones a la ley general, según

la accidentalidad, y aquéllos, por el contrario, son sólo determinaciones hechas legalmente que residen en la *naturaleza de la particularidad* de una rama esencial de la sociedad.

§ 253

En la corporación, la familia no sólo tiene su terreno firme, como *seguridad* para la subsistencia condicionada por la *capacidad*, y un *patrimonio* estable (§ 170), sino que uno y otro son también *reconocidos* de tal suerte, que el componente de una corporación no tiene necesidad de poner en evidencia con otras *demostraciones exteriores* su valor, su común subsistencia, su ordinario mantenimiento y que él *es algo*. Asimismo, se reconoce que el ciudadano pertenece a una totalidad, la que a su vez es componente de la sociedad en general, y tiene interés y premura para el fin más desinteresado de esa totalidad; de este modo el miembro tiene su *dignidad* en su *propia clase*.

La institución de la corporación corresponde por este motivo y mediante su aseguramiento de la riqueza, a la introducción de la agricultura y de la propiedad privada en otra esfera (§ 203 anot.). Si se deben elevar quejas contra el lujo y la manía de prodigalidad de las clases industriales con lo que se relaciona la formación de la plebe (§ 244), no se debe dejar de observar en otras causas (por ejemplo, la siempre mayor mecanización del trabajo) y en la razón *ética*, tal como se encuentra en lo precedente. Sin ser miembro de una corporación legítima (y sólo en cuanto legítima, una comunidad es corporación), el individuo, sin dignidad de clase, está reducido desde su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, a *una cosa* que no garantiza enteramente su subsistencia y su aprovechamiento. Él procurará obtener su *reconocimiento* por medio de las demostraciones externas del acierto en su oficio —demostraciones que son limitadas, porque no hay modo de vivir de acuerdo a su clase, ya que ésta no existe—, puesto que en la Sociedad Civil existe sólo la comunidad, que está legalmente **[210]** constituida y reconocida, y, por lo tanto, no se forma

algún modo de vida más general y adecuado a ella. En la corporación, el apoyo que la pobreza recibe pierde su accidentalidad, así como su carácter humillante como injusticia; y la riqueza, en su obligación hacia su corporación, pierde el orgullo y la envidia que pueden suscitarse, aquél en sus posesores y ésta en los demás; es decir, que la honradez obtiene su verdadero reconocimiento y su verdadera dignidad.

§ 254

En la Corporación hay una limitación al *derecho natural* de ejercitar la habilidad propia y de adquirir con ella lo que es ganancia, sólo en cuanto está determinada en aquélla como racionalidad; o sea, que es liberada, reconocida, garantizada por la opinión y contingencia propia, del peligro personal así como del peligro para los demás, y, a la vez es elevada como actividad consciente para un fin común.

§ 255

La corporación es la segunda raíz, la *raíz ética* del Estado ahondada en la Sociedad Civil, después de la familia. Ésta contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva en unidad sustancial, y la corporación unifica de modo íntimo esos momentos que son escindidos, sobre todo en la *Sociedad Civil*, como particularidad *reflejada en sí* de la necesidad y del goce y en abstracta universalidad jurídica; de suerte que en esa unificación el bienestar particular está determinado y realizado como derecho.

La santidad del matrimonio y la dignidad en la corporación son los dos momentos en torno a los cuales gira la desorganización de la Sociedad Civil.

§ 256

El fin de la corporación, como limitado y finito, tiene su realidad —así como la separación existente en la disposición exterior de la policía y en la identidad relativa a ella—, en el fin *universal* en sí y por sí, en la realidad **[211]** absoluta de éste así como en el tránsito de la esfera de la Sociedad Civil al Estado.

En la ciudad y en el campo —aquélla la sede de la industria ciudadana, de reflexión que se resuelve y se divide en sí, y ésta la sede de la ética que se basa sobre la naturaleza— los individuos, que median su autoconsideración en relación con las demás personas jurídicas, y la familia constituyen los dos momentos aun ideales de los cuales deriva el Estado, como de su *verdadero fundamento*. Este desenvolvimiento de la ética inmediata —a través de la escisión de la Sociedad Civil, hacia el Estado, que se manifiesta como su verdadero fundamento— y sólo tal desarrollo, constituye la *demostración científica* del concepto de Estado. Puesto que, en el proceso del concepto científico, el Estado aparece en cuanto *resultado* dándose él como el *verdadero* fundamento, aquella mediación y aquella apariencia se elevan también a la contigüidad. Por lo tanto, en la realidad el Estado, en general, es más bien el *primer fundamento* dentro del cual la familia se desarrolla hasta convertirse en Sociedad Civil, y es la Idea del Estado mismo, la que se dirime en estos dos momentos: en la evolución dialéctica de la Sociedad Civil la sustancia ética adquiere su *forma infinita*, que encierra en sí los dos momentos: 1) de la *distinción* infinita hasta ser en sí, que es de la autoconciencia por sí; y 2) de la forma de la *universalidad*, que reside en la cultura, de la forma de *pensar* por el cual el Espíritu es objetivo y real en las leyes y en las instituciones, en su voluntad *pensada*, como totalidad *orgánica*.

SECCIÓN TERCERA
EL ESTADO

[212]

§ 257

El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, claro por sí mismo, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y como lo sabe. En lo Ético, el Estado tiene su existencia inmediata; y tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su *libertad sustancial* en él, como su esencia, fin y producto de su actividad.

Los Penates son los dioses lares domésticos; el Espíritu *nacional* (Atenea), la divinidad que *sabe y quiere de por* sí; la *Piedad* es el sentimiento y la ética que se comportan en el sentimiento; la *virtud política* es la voluntad, del fin pensado que es en sí y por sí.

§ 258

El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo *racional en sí* y *por sí*. Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus

derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber *supremo* es el de ser miembros del Estado.

Si se confunde al Estado con la Sociedad Civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del *interés de los individuos* como tales, el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero, el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo; el individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo.

La *unión* como tal es el verdadero contenido y fin, y la determinación **[213]** de los individuos es llevar una vida universal; su posterior y particular satisfacción, actividad y comportamiento tienen como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal.

Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad, compenetración mutua de la universalidad y de la individualidad; y aquí, concretamente en cuanto al contenido en la unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal, con la libertad subjetiva, como la del saber individual y de la voluntad que busca fines particulares y, en cuanto a la forma, en un obrar que lo determina según *leyes y normas pensadas*; esto es, *universales*. Esta Idea es el ser eterno en sí y por sí necesario del Espíritu. Pero, cuál sea o haya sido el origen histórico del Estado en general, o más bien, de cada Estado particular, de sus derechos y sus determinaciones, si aquél más bien haya derivado de las relaciones patriarcales, del temor, de la confianza o de la corporación, etcétera; y del mismo modo sobre qué se hayan basado tales derechos, si se los ha aprehendido y afirmado en la conciencia como derecho divino, positivo, como contrato o costumbre, todo esto no concierne a la Idea misma de Estado, sino respecto al conocimiento científico del cual únicamente se habla aquí, es como fenómeno algo histórico, y referente a la autoridad de un Estado real, en cuanto ella aporta motivos, éstos son tomados de las formas del derecho vigente en él.

La reflexión filosófica se ocupa sólo de la intimidad de todo eso, del *concepto pensado*. Con referencia a la indagación de ese concepto, Rousseau ha tenido el mérito de haber sostenido como fundamento del Estado un principio que, no sólo por su forma (como, por ejemplo, la tendencia de sociabilidad, la autoridad divina), sino por el contenido es *pensamiento*, esto es, el pensamiento mismo o sea la *voluntad*.

Sólo que habiendo entendido la voluntad en la forma determinada de voluntad individual (como luego, también en Fichte), y la voluntad universal, no como la nacionalidad en sí y por sí de la voluntad, sino sólo como la *colectiva* que surge de la voluntad individual concerniente, la asociación de los individuos en el Estado viene a ser un *contrato*, que tiene por base su capricho y su consentimiento libre y expreso; sucediéndose las consecuencias meramente intelectivas, que destruyen lo divino en sí y por sí, y la absoluta autoridad y majestad del Estado.

Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el *pensamiento* **[214]** la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de *querer* darle como fundamento la *pretendida racionalidad*; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel[92].

Contra el principio de la voluntad individual, se debe recordar el concepto fundamental de que la voluntad objetiva es lo racional en sí, en su concepto, sea conocido o no por la voluntad singular y sea o no querido por su capricho; y que lo contrario, la subjetividad de la libertad (el saber y el querer), que es lo único afirmado en ese principio, encierra sólo un momento unilateral de la *Idea de la voluntad racional*: que es tal, sólo porque es asimismo en sí y por sí.

Otro aspecto contrario al concepto de comprender el Estado como algo racional por sí es tomar la exterioridad del fenómeno, la contingencia ansiosa, la necesidad de protección, la fuerza y la riqueza, etcétera, no como momentos del desenvolvimiento histórico, sino como la sustancia del Estado. Igualmente erróneo es tomar la individualidad; singular que

constituye el principio del conocer; ni siquiera puede tomarse el concepto de esa individualidad, sino, al contrario, las individualidades empíricas según sus caracteres accidentales, fuerza y debilidad, riqueza y miseria, etcétera. Tal idea de no reconocer en el Estado *lo infinito y lo racional* en sí y por sí, y de *excluir él pensamiento* de la comprensión de su íntima naturaleza, no ha sido jamás manifestada tan abiertamente como en la *Restauración de la Ciencia del Estado*, de Carlos Louis de Haller, *abiertamente* porque en todas las tentativas de comprender la esencia del Estado, por más que los principios sean parciales o superficiales, ese intento de entender al Estado lleva consigo pensamientos y determinaciones universales; pero allí no sólo se renuncia conscientemente al contenido racional —que es el Estado— y a la forma del concepto, sino que se da el ataque al uno y al otro con ardor pasional.

De una parte de la eficacia de sus principios (como Haller asegura), esa «Restauración» es deudora, por cierto, de la circunstancia de que él, en la exposición, ha sabido *desembarazarse de todos los conceptos* y a la vez, mantenerse así, por un largo rato, privado de pensamientos; porque de ese modo se suprimen las confusiones y las interrupciones que debilitan la impresión de una explicación, en la cual se mezclan con lo accidental las exhortaciones a lo sustancial, con lo meramente empírico y exterior un recuerdo de lo universal, de lo racional; y así, en el ámbito **[215]** de lo que es mísero y sin valor intrínseco se evoca lo supremo e infinito. Por lo tanto, esa exposición es, igualmente, *consecuente*, porque siendo tomada como esencia del Estado la esfera de lo accidental en lugar de lo sustancial, la coherencia en semejante materia, consiste justamente en la total *inconsecuencia y ausencia de conceptos*, que permite avanzar sin una mirada retrospectiva y hallarse asimismo bien en su lugar, en lo contrario de lo que poco antes había sostenido.

§ 259

La Idea del Estado tiene a) realidad inmediata, y es el Estado individual como organismo que se refiere a sí: la Idea se expresa, entonces, en la *Constitución o Derecho político interno*; b) La idea

pasa a la relación de un Estado con los demás Estados y resulta el *Derecho político externo*; c) La idea es universal, como un género y poder absoluto respecto a los Estados individuales; es el Espíritu que se da la propia realidad en el proceso de la *Historia Universal*.

A) DERECHO POLÍTICO INTERNO

§ 260

El Estado es la realidad de la libertad concreta; la *libertad concreta*, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen, tanto su pleno *desenvolvimiento* y *reconocimiento de su derecho* por sí (en el sistema de la familia y de la Sociedad Civil), cuanto, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra, con el saber y la voluntad la admiten como su particular *espíritu sustancial* y son aptas para él como su fin último. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo, sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que, a la vez, quieran en y para lo universal y tengan una actividad consciente en este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: de permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él. **[216]**

§ 261

Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la Sociedad Civil, por una parte, el Estado es una

necesidad externa, el poder superior al cual están subordinados y dependientes las leyes y los intereses de esas esferas; mas, por otra parte, es su fin *inmanente* y radica su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, por el hecho de que ellos frente al Estado tienen deberes en cuanto tienen, a la vez, *derechos* (§ 155).

Que el concepto de dependencia, especialmente de las leyes del derecho privado, del determinado carácter del Estado y la posición filosófica de considerar la parte sólo en su relación con el todo, lo haya examinado ya Montesquieu en su famosa obra *El Espíritu de las Leyes* y que también haya intentado elaborarlo en sus detalles, se ha hecho notar en el § 3 y su anotación.

Porque el *deber* es, en primer término, el comportamiento *hacia* algo *sustancial* para mí, universal en sí, y por sí, y por el contrario el derecho es el *existir* en general, de lo sustancial, el lado de su *particularidad* y de mi libertad particular; ambos se presentan en los grados formales divididos en diversos aspectos o personas.

El Estado, como lo ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y de lo particular, implica que mi deber frente a lo sustancial es al mismo tiempo el existir de mi libertad particular, esto es, que en él, deber y derecho están unidos en una sola y *misma referencia*.

Pero, puesto que, al mismo tiempo, en el Estado los momentos diferenciados alcanzan su *característica* configuración y realidad, y, por lo tanto interviene nuevamente la distinción de derecho y deber siendo ellos *en sí*, esto es, formalmente idénticos, son a la vez *diversos por su contenido*.

En la esfera jurídica privada y moral falta la necesidad real de la relación y por lo tanto sólo existe la igualdad *abstracta* del contenido, esto es: en estas esferas abstractas, lo que es justo para uno debe serlo también para otro: lo que para uno es un deber, también para otro debe ser un deber.

Esta absoluta unidad del deber y del derecho tiene lugar solamente en cuanto la mencionada identidad del contenido se da también en la determinación de que el mismo es lo absolutamente universal, esto es, un principio del deber y del derecho, la libertad personal del hombre. Los

esclavos no tienen deberes porque no **[217]** tienen derechos, y viceversa. (Aquí no se habla de los deberes religiosos).

Pero, en la Idea concreta que se desenvuelve en sí, sus momentos se diferencian y su determinación viene a ser a la vez, un contenido distinto; en la familia el hijo no tiene derechos del *mismo contenido* de los deberes que tiene hacia el padre, y el ciudadano no tiene derechos del *mismo contenido* de los deberes que tiene hacia el soberano y el gobierno.

Aquel concepto de la unión de deber y de derecho es una de las determinaciones más importantes y encierra el poder interno de los Estados. El aspecto abstracto del deber se afirma en el omitir y proscribir el interés particular como un momento inesencial, hasta indigno. La reflexión concreta, la Idea, presenta esencial e igualmente el momento de la particularidad, y, por lo tanto, como simplemente necesaria satisfacción; el individuo en el cumplimiento de su deber debe encontrar de algún modo a la vez, su propio interés, su satisfacción o su provecho y de su relación con el Estado debe sobrevenirle un derecho mediante el cual la cosa universal llegue a ser su *propia cosa particular*.

El interés particular no debe realmente ser dejado de lado, o ser enteramente suprimido, sino puesto en armonía con lo universal, por lo cual se logra a sí mismo y a lo universal.

El individuo, súbdito en cuanto a sus deberes, encuentra como ciudadano en el cumplimiento de los mismos la protección de su persona y de su propiedad, la preocupación por su bienestar individual, la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y la convicción de ser un miembro de esa totalidad; y en el cumplimiento de los deberes como prestaciones y servicios para el Estado tiene su conservación y su existencia. Desde el punto de vista abstracto, el interés de lo universal residiría solamente en que sus servicios, las prestaciones que él exige, fuesen cumplidas como deberes.

§ 262

La Idea real, el Espíritu que se escinde a sí mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la Sociedad Civil como su finitud, para llegar a ser, partiendo de su idealidad, Espíritu

infinito real por sí, asigna, por eso a esas esferas la materia de ésta su infinita realidad: los individuos en cuanto *multitud*, de suerte que esa asignación a lo individual se presenta *intervenida* por las circunstancias, por el arbitrio y por la selección particular de su determinación (§ 185). **[218]**

§ 263

En estas esferas, cuyos momentos, la individualidad y la particularidad, tienen su inmediata y refleja realidad, el Espíritu como su universalidad objetiva es *patente en ellas* como poder de lo racional en la necesidad (§ 184), esto es, en cuanto *Instituciones* que ya hemos considerado anteriormente.

§ 264

Los individuos de la multitud, puesto que encierran en sí naturalezas espirituales, y por lo tanto el doble momento, esto es, el extremo de la *individualidad* que se conoce y quiere por sí y el extremo de la *universalidad* que sabe y quiere lo sustancial y puesto que alcanzan el derecho de estos dos momentos sólo en cuanto son reales, tanto como personas privadas, cuanto como personas sustanciales; llegan al primero en las esferas de la familia y de la Sociedad Civil, directamente; logran el segundo, por una parte —de modo que tienen su conciencia de sí esencial— en las instituciones como *universalidad* que es en sí de sus intereses particulares; y por otra, en tanto se aseguran en la corporación una profesión en una actividad orientada a un fin universal.

§ 265

Estas instituciones integran en particular la *constitución*, esto es, la racionalidad desplegada y realizada. Son la base firme del Estado, así como de la confianza y devoción de los individuos por él, y las piedras angulares de la libertad pública, pues en ellas existe realizada la libertad particular como racional y donde se da la unión en sí de la libertad y de la necesidad.

§ 266

Pero el Espíritu es en sí objetivo y real no sólo en cuanto tal necesidad y como reino del fenómeno; sino como *idealidad* del mismo, como su interioridad. Así, esta universalidad sustancial es objeto y fin para sí misma y aquella necesidad se da igualmente en la *forma* de la libertad. **[219]**/

§ 267

La *necesidad* en la idealidad es el *despliegue* de la Idea dentro de sí misma; como sustancialidad *subjetiva* es la *convicción política*; como *objetiva*, a diferencia de aquélla, constituye el *organismo* del Estado, el Estado propiamente político y su *Constitución*.

§ 268

La *convicción política*, el *patriotismo* como certeza que se da en la *realidad* (una certidumbre meramente subjetiva no proviene de la *verdad* y es sólo una opinión) y la *voluntad* hecha *costumbre*, sólo son el resultado de las Instituciones existentes en el Estado, como aquello en la que *realmente* se da la racionalidad; así como ella alcanza su realización mediante el obrar en conformidad con

las instituciones. Esa convicción es, en general, la *confianza* (que puede transformarse en inteligencia más o menos desarrollada), la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y guardado en el interés y el fin del Estado, en cuanto en relación conmigo como individuo; por ello, precisamente, no es directamente un otro para mí y yo soy libre de esta conciencia.

Por patriotismo se comprende frecuentemente sólo la tendencia a los sacrificios y acciones *extraordinarias*. Pero, en esencia, el patriotismo es el sentimiento con que, en la condición y relación habituales de la vida, se acostumbra a conocer la cosa pública como razón y fin sustancial. Esta conciencia que se afirma en la vida ordinaria en todas las relaciones, es sobre la que se basa, también, la capacidad para el esfuerzo extraordinario. Pero como los hombres son, por lo común, de buena voluntad, más magnánimos que justos, se convencen fácilmente de poseer aquel patriotismo extraordinario para ahorrarse el verdadero sentimiento o para justificar su ausencia. Sí, además, el *sentimiento* es sustentado como lo que puede constituir por sí el fundamento y derivar de las concepciones y pensamientos subjetivos, él se confunde con la opinión, pues en esta posición le falta su verdadera base, la realidad objetiva. **[220]**

§ 269

La convicción toma su contenido determinado particularmente de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este organismo es la evolución de la Idea que procede hacia sus distinciones y la realidad objetiva de ellas. Los aspectos diferenciados a través de los cuales se produce continuadamente lo universal, son los *diversos poderes*, sus tareas y actividades; esto es, que siendo determinados por la *naturaleza del concepto*, lo universal se *produce necesariamente*, y estando presupuesta igualmente su producción, se *mantiene*. Este organismo constituye la *constitución política*.

§ 270

Que el fin del Estado sea el interés general como tal y que en esto, como su sustancia, radique la conservación de los intereses particulares constituye: 1) su *realidad abstracta* o sustancialidad; pero ella es: 2) su *necesidad* en cuanto se dirime en las *diferencias* conceptuales de su actividad, las que por medio de aquella sustancialidad son igualmente *estables* determinaciones reales, son poderes; 3) pero esta sustancialidad es el Espíritu conocedor de sí y amante de sí, en cuanto transcurrido a través de la *forma de la cultura*. El Estado sabe lo que quiere y lo sabe en su universalidad como algo pensado; el Estado obra y actúa según fines, principios y leyes sabidos que no son solamente en sí, sino para la conciencia; e, igualmente, en cuanto sus acciones se refieren a las circunstancias y relaciones existentes según el conocimiento determinado de las mismas.

Es el momento de tocar las *relaciones del Estado con la religión*, ya que en los tiempos modernos frecuentemente se ha repetido que la religión es el fundamento del Estado y porque esta afirmación se hace también con la pretensión de que con ella se agote la Ciencia del Estado; y finalmente porque ninguna aseveración es más apropiada para producir tanta confusión, más bien a elevar la confusión a institución del Estado, en la forma que el conocimiento debe tener.

Puede, antes que nada, parecer sospechoso que la religión sea recomendada y elegida también en los tiempos de calamidad pública, **[221]** de trastorno y de opresión y señalada como consuelo frente a lo injusto, como esperanza de compensación del *daño*.

Si además se sostiene como enseñanza de la religión el ser indiferente frente a los intereses mundanos, frente a la actuación y a los negocios de la realidad, siendo el Estado el *Espíritu que reside en el mundo,* el retorno a la religión se presenta o no apropiado para elevar el interés y la tarea del

Estado a un fin serio y esencial, o parece abandonar en el gobierno toda cosa como una acción del arbitrio indiferente; o bien que la discusión sea llevada como si en el Estado fuesen algo dominante los fines de las pasiones y del poder injusto; o que tal retorno a la religión quiera hacerse valer por sí, y por sí solo pretender la determinación y la defensa de lo justo.

Así como sería considerado un escarnio que rechace todo sentimiento contra la tiranía al decir que el oprimido encuentra su consuelo en la religión, igualmente no debe olvidarse que la religión puede asumir una forma que tiene como consecuencia la más dura esclavitud entre las cadenas de la superstición y la degradación del hombre por debajo del animal (como entre los Egipcios y los indígenas que honraron animales como a sus más supremas divinidades).

Este fenómeno puede por lo menos hacernos prudentes de que en general no se debe hablar enteramente de la religión; y contra ella, así como es en ciertos aspectos, más bien, se exige un poder liberador que se responsabilice de los derechos de la razón y de la conciencia de sí.

Pero la determinación esencial respecto a la relación entre religión y Estado resulta sólo cuando se recuerda su concepto. La religión tiene como su contenido la verdad absoluta y, por lo tanto, en ella se reintroduce también lo sublime del sentimiento. Como intuición, sentimiento, conocimiento representativo que se ocupa de Dios como causa y fundamento absoluto —de lo cual todo depende—, encierra la exigencia de que todo sea también comprendido en tal relación y que alcance en ella su confirmación, justificación y aseguramiento.

El Estado, las leyes, como los deberes, alcanzan en esta relación para la conciencia su suprema verificación y obligatoriedad; puesto que el Estado, las leyes y los deberes en su realidad, son un algo determinado que transcurre en una más alta esfera, en cuanto a su base (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*).

La religión encierra, por lo tanto, el momento que proporciona en toda mutación, en la pérdida de los fines, intereses y bienes reales, la conciencia de lo inmutable y de la suprema libertad y satisfacción. Si ahora la religión constituye el *fundamento* que **[222]** contiene lo Ético, y especialmente la

naturaleza del Estado, como voluntad divina, es a la vez *sólo* un *fundamento* y aquí es donde ambos se separan.

El Estado es voluntad divina como Espíritu presente y que se despliega en la forma real y en la organización del mundo. Los que quieren aferrarse a la forma de la religión frente al Estado se conducen como los que en el conocimiento creen tener la razón cuando se detienen sólo en *la esencia* y no proceden desde esta abstracción a la *existencia; o*, también, como los que sólo quieren un *bien abstracto* (ver § 140) y reservan al capricho la determinación de lo que es bueno.

La religión es la relación con lo Absoluto en la forma del sentimiento, de la representación y de la fe; y en su núcleo omnicomprensivo, todo está sólo como algo accidental y que se desvanece.

Si se sostiene firmemente también con respecto al Estado esta forma, de modo que ella sea para él lo esencialmente determinado y válido, el Estado, como organismo que se despliega en diferencias, leyes y prescripciones existentes, es abandonado a merced de la inestabilidad, de la inseguridad y del desorden. Lo objetivo, lo universal y las leyes en lugar de ser como existentes y válidamente determinadas, adquieren la determinación de algo negativo, frente a aquella forma que oculta todo lo determinado y llega a ser justamente por eso, subjetiva; y para la conducta de los hombres se llega a las siguientes conclusiones: «al justo no es dada ninguna ley»; «si sois religiosos, podéis hacer vuestra voluntad»; «podéis abandonaros al capricho particular y a las pasiones»; y relegar a los demás a que padezcan lo injusto, en el consuelo y la esperanza de la religión, o aún peor, rechazarlos y condenarlos por irreligiosos.

Pero, en cuanto esa actitud negativa no permanece meramente como disposición y tendencia íntima y se transforma en realidad y se hace válida en ella, surge el *fanatismo* religioso que como el político proscribe todo orden estatal, todo ordenamiento legal en cuanto restrictivo de lo interior, en cuanto barrera inadecuada a la finitud del sentimiento y, por lo tanto, la propiedad privada, cuanto indignas del amor y de la libertad del sentimiento. Puesto el matrimonio, las relaciones y las obras de la Sociedad Civil, en que, sin embargo, es necesario resolverse por la existencia y la acción real, esa forma se manifiesta como la subjetividad de la voluntad en

general que se sabe como lo Absoluto (§ 140) y por lo cual se decide sobre la base de la representación subjetiva, esto es, sobre la base de la *opinión* y del *capricho del arbitrio*.

Empero, la verdad frente a esta verdad que se oculta en la **[223]** subjetividad de la afección y de la representación, es el tránsito monstruoso de lo íntimo a lo exterior, de la imaginación y de la razón a la realidad, en la que ha laborado toda la historia universal con un trabajo merced al cual la humanidad civilizada ha adquirido la realidad y la conciencia de la existencia racional, de las organizaciones del Estado y de las leyes.

De los que *buscan al Señor* y se aseguran de poseerlo todo directamente en su vaga opinión, en vez de imponerse a la tarea de elevar su subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber del derecho y del deber objetivo, sólo puede derivar la destrucción de todas las relaciones éticas, la necedad y la enormidad; consecuencias necesarias del sentimiento de la religión, que existe en su forma excluyente y que se trasmuta de este modo, frente a la realidad y verdad presentes, en la forma de lo universal, esto es, de las leyes.

Sin embargo, no es necesario que este sentimiento avance de esta manera en la realización; él puede, en verdad, con su punto de vista negativo subsistir como algo íntimo, adaptarse a los mandatos y a las leyes y satisfacerse con la resignación, el suspirar, el anhelar y el desdeñar.

No la fuerza sino la debilidad ha establecido, en los tiempos modernos, a la religiosidad como una vasta *polémica de devoción*, ya dependa de una verdadera necesidad o meramente de una vanidad satisfecha.

En vez de superar la propia opinión con el esfuerzo del estudio y de someter la propia voluntad a la disciplina y elevarla a libre obediencia, es mejor negocio renunciar al conocimiento de la verdad objetiva, mantener un sentimiento de depresión y por lo tanto la arrogancia de tener, ahora, en la religiosidad toda pretensión para penetrar en la naturaleza de las leyes y de los mandatos del Estado, sentenciar acerca de ellos, y señalar cómo deben y pueden ser dispuestos; es decir, que porque tal cosa proviene de un corazón piadoso, de un modo infalible e intangible; y porque, por el hecho de que las intenciones y las aseveraciones adoptan como base la religión, no se

podría objetar algo más ni acerca de su superficialidad ni sobre su deshonestidad.

Empero, en cuanto la religión es de auténtica especie no tiene una tal orientación negativa y polémica contra el Estado; antes bien, lo reconoce, lo consolida y tiene muy a menudo para sí su *posición* y su *expresión*. El ejercicio de su culto consiste en *actos* y *doctrinas*; por lo tanto, tiene necesidad de *bienes*, de *propiedad*, como de individuos dedicados al *servicio* de la comunidad. Surge, por lo tanto, una relación del Estado con la comunidad eclesiástica.

La disposición sobre esta referencia es simple. En la naturaleza **[224]** de la cosa, está que el Estado cumpla un deber de proporcionar todo apoyo a la comunidad para su fin religioso y de asegurarle protección; más aún, porque la religión es el momento que integra al Estado por la profundidad del sentimiento de exigir de todos sus miembros que se atengan a una comunidad religiosa; por lo demás, en todo caso, porque el Estado puede no inmiscuirse en el contenido, ya que éste se refiere a lo íntimo de la representación.

El Estado, perfeccionado en su organización y por lo tanto fuerte, se puede comportar en esto tanto más liberalmente y tolerar completamente singularidades que le conciernían y soportar en sí comunidades (y aquí, ciertamente, importa el número) que hasta no reconocen religiosamente los deberes directos hacia el Estado; en cuanto, es decir, abandona los miembros de las mismas a las leyes de la Sociedad Civil y se contenta con un cumplimiento pasivo de los deberes directos hacia él, a veces, por medio de cambios y permutas. Pero, en cuanto la comunidad eclesiástica posee bienes, practica actos de culto y tiene individuos al servicio de éste, sale de lo íntimo a lo mundano, por lo tanto, en el dominio del Estado, cae inmediatamente bajo sus leyes.

El juramento, lo ético en general, así como las relaciones del matrimonio significan, ciertamente, la compenetración íntima y la elevación del *sentimiento*, el cual, gracias a la religión, alcanza su más suprema confirmación; y puesto que las relaciones morales son relaciones esenciales de la racionalidad real, son los derechos de ésta los que deben afirmarse y

en los cuales la confirmación eclesiástica sobreviene como el lado íntimo más abstracto.

Respecto a las demás manifestaciones que provienen de la unión eclesiástica, en la *doctrina* lo íntimo prevalece más sobre lo externo que en los *actos* del culto y demás prácticas ligadas a él, donde el aspecto *jurídico* al menos aparece de inmediato por sí como cosa del Estado. Las Iglesias han pretendido también la exención para sus ministros y propiedades del poder y jurisdicción del Estado, hasta la autoridad sobre todas las personas, en asuntos en los cuales interviene la religión, (como divorcios, juramentos, etcétera.)

El aspecto *policial* con referencia a tales acciones está, por cierto, muy indeterminado, pero ello reside en la naturaleza del mismo, igualmente que frente a las demás acciones completamente civiles (§ 234).

En cuanto la congregación religiosa de los individuos se instituye como comunidad, esto es, como corporación, queda bajo la vigilancia de la policía suprema del Estado.

Pero la *doctrina* tiene su dominio en la conciencia y reside en el derecho de la libertad subjetiva de la conciencia de sí; en la esfera de la intimidad, que como tal no constituye el dominio del Estado. **[225]**

Sin embargo, también el Estado tiene una *doctrina*, porque sus mandatos y lo que para él tiene valor acerca del derecho y de la constitución, se dan esencialmente en la forma del *pensamiento* como ley; y puesto que él no es un mecanismo sino la vida racional de la libertad consciente de sí, el sistema del mundo moral, la *disposición del alma* y además su conciencia en forma de principios, constituyen un momento esencial en el Estado real.

Por otra parte, la doctrina de la Iglesia no es meramente una intimidad de la conciencia sino que, en cuanto enseñanza, es, ante todo, su *exteriorización* y a la vez la exteriorización sobre un contenido que se vincula muy íntimamente con los principios morales y con las leyes del Estado, o los considera inmediatamente. Por lo tanto, aquí Estado e Iglesia o directamente *coinciden* o se *oponen*.

La diversidad de los dos dominios puede ser impulsada por la Iglesia a una ruda antítesis, por la cual ella, en cuanto encierra en sí el contenido

absoluto de la religión, considera como parte suya a la *espiritualidad* en general y, por lo tanto, a lo moral; pero al Estado lo considera como un mecánico artefacto de leña propio para fines externos no espirituales, y a sí misma como el reino de Dios, o por 1o menos, como la vía y el atrio que conducen a él; al Estado como el reino mundano de lo transitorio y de lo finito; a sí misma como un fin *propio* y al Estado sólo como un simple *medio*.

A esta pretensión se enlaza en seguida, respecto a la *enseñanza*, la exigencia de que el Estado no sólo debe dejar en completa libertad a la Iglesia, sino que debe tener un infinito respeto por su enseñanza, como quiera que ésta puede ser hecha, porque esta determinación sólo pertenece a ella siempre que haya enseñanza.

Así como la Iglesia llega a esta pretensión por la razón aludida, de que lo espiritual es de su propiedad y como, por otra parte, en el dominio espiritual residen igualmente el *saber* y el *conocer* en general, y se perfeccionan por sí como una Iglesia, como totalidad de un principio específico —totalidad que puede ser considerada también como ocupando con mayor derecho el puesto de la Iglesia—, sucede que en ese caso se desea para la ciencia la misma autonomía con respecto al Estado, el cual en cuanto sólo es considerado como un medio, debe proveer de ella como fin por sí misma.

Por lo demás, es indiferente para esta referencia si los individuos y los jefes que se dedican al servicio de la comunidad sean empujados a una existencia segregada del Estado, de suerte que sólo los restantes miembros sean sometidos al Estado o estén de otro modo en el Estado, y que su determinación de eclesiásticos sea sólo un aspecto de su situación que los tiene separados del Estado. Antes bien, es de señalar que tal relación está vinculada con el concepto de Estado según el cual él tiene su determinación sólo en **[226]** la protección, en la seguridad de la vida, de la propiedad y del arbitrio de los individuos, y sólo en cuanto él no perjudique la vida, la propiedad y el arbitrio de los demás; considerándose de ese modo al Estado como un *medio de necesidad*. El fundamento de la suprema espiritualidad, de la verdad en sí· y por sí, es colocarlo de ese modo como religiosidad subjetiva, o como saber teórico más allá del Estado, el cual en cuanto laico

en sí y por sí debe únicamente respetar, y lo ético propiamente dicho cae fuera de él.

El hecho de que históricamente se hayan dado épocas y situaciones de barbarie en las cuales toda elevada espiritualidad tuvo su sede en la Iglesia y el Estado sólo fue un régimen secular de prepotencia, capricho y pasión, y que la antítesis abstracta fuese el fundamento más importante de la realidad (v. § 358), todo eso pertenece a la historia.

Pero es un proceder demasiado ciego y superficial declarar esa posición como la realmente adecuada a la Idea. El desarrollo de la Idea más bien ha revelado como verdad que el Espíritu, como libre y racional, es ético en sí, y la verdadera Idea es la racionalidad *real*, y es la que existe como Estado.

Además, de esta Idea se deriva, igualmente, que su verdad ética es para la conciencia *pensante*, en cuanto contenido elaborado en la forma de la *universalidad*, como ley; que el Estado *sabe* sus fines, los reconoce y verifica con conciencia determinada y en base de principios.

Como se ha hecho notar, la religión tiene como su objeto universal a la verdad, aunque como contenido *dado*, que no es conocido en sus determinaciones fundamentales por el *pensamiento* y el *concepto*; igualmente, la relación del individuo con ese objeto es un deber fundado sobre una autoridad y el *testimonio* del *propio espíritu* y del sentimiento, en cuanto en él está contenido el momento de la libertad, *es fe y convicción*.

La comprensión filosófica es la que reconoce que la Iglesia y el Estado no están en la oposición del contenido de la verdad y de la racionalidad, sino en la diferencia de la forma. Si la Iglesia se transforma en *doctrina* (son y fueron también Iglesias que sólo tienen un culto; otras en las cuales el culto es lo principal y la doctrina y la conciencia civil cosas accesorias), y su doctrina concierne a *principios objetivas*, los conceptos de lo ético y de la racionalidad, por este motivo ella pasa inmediatamente en esa manifestación al dominio del Estado.

Frente a/la *fe* y a la *autoridad* de la Iglesia sobre lo ético, están el derecho, las leyes y las instituciones; frente a su *convicción subjetiva*, el Estado es más bien *lo que sabe*; en su fundamento, el contenido no se detiene de modo esencial en la forma del sentimiento **[227]** y de la fe, sino que pertenece al pensamiento determinado.

Como el contenido que es en sí y por sí aparece en forma de religión, tal contenido, en cuanto particular y en cuanto doctrinas peculiares a la Iglesia como comunidad religiosa, cae fuera del dominio del Estado (en el Protestantismo no existe una espiritualidad que sea depositaría exclusiva de la doctrina de la Iglesia, porque en él no hay *profanos*). Porque los principios éticos y los mandatos del Estado se interfieren con el dominio de la religión y no sólo se dejan, sino que se deben poner en relación con ella, esta referencia, por una parte, proporciona al Estado una legalización religiosa y por otra le queda a él el derecho y la forma de la racionalidad consciente de sí, objetiva, el derecho de hacerla valer y de afirmarla, frente a las afirmaciones que provienen de la forma *subjetiva* de la verdad, cualquiera que sea la *garantía* y la *autoridad*, con la cual está revestida. Puesto que el principio de su forma, como universal, es esencialmente el pensamiento, ha sucedido también que*, por su parte, la libertad del pensamiento y del saber* han venido a menos (pues, fue una Iglesia que ha quemado a Giordano Bruno y ha forzado a Galileo a pedir perdón de rodillas por la *explicación* del sistema solar de Copérnico).

La Ciencia, por su parte, tiene también su posición, porque posee el mismo elemento de la forma que el Estado; su fin es *conocer* la verdad y la racionalidad *objetiva*, pensada. El conocimiento pensante puede, en verdad, precipitar al saber en la opinión y en el raciocinio deductivo; volviéndose a los objetos éticos y a la organización del Estado, puede asimismo ponerse en contradicción con los principios de éste y también quizás, con la misma pretensión con la cual la Iglesia pone como algo propio, el ser —en su opinión y convicción—, libre de esta *opinión* en cuanto razón y derecho de la conciencia subjetiva de sí.

El principio de esta subjetividad del saber ha sido ya tratado (v. § 140); aquí sólo se comprende la observación de que por una parte el Estado puede emplear una indiferencia ilimitada frente a la opinión —que justamente en cuanto sólo opinión es un contenido subjetivo y por ello, aun cuando así se lisonjee, no tiene en sí verdadera fuerza y poder—; precisamente, como los pintores que en su tela se atienen a los tres colores primarios frente a la pedantería de los siete colores fundamentales. Empero, por otra parte, frente a esta opinión de malos principios, porque se *instituye* como existir

universal que corroe la realidad y, además, en cuanto el formalismo de la subjetividad incondicionada querría tomar como propia base el punto de vista científico, elevar y transformar las organizaciones del Estado con la pretensión de una Iglesia frente a él, el Estado debe tomar bajo su protección a la verdad objetiva y a **[228]** los principios de la vida moral; así como, por el contrario, debe hacer valer en conjunto contra la Iglesia, que pretende una *autoridad* ilimitada e incondicionada, el derecho formal de la conciencia de sí al propio modo de ver, a la convicción y al pensamiento de lo que debe significar como verdad objetiva.

Aun se puede aludir a la *unidad del Estado* y de la *Iglesia*, decisión muy discutida en la época moderna y mencionada como un ideal supremo. Si la unidad esencial de ambos es la de la verdad de los principios y del sentimiento, es igualmente esencial que con esta unidad se una a la *existencia particular* la *diferencia* que tienen en la forma de su conciencia.

En el despotismo oriental existe la unidad tan frecuentemente deseada de la Iglesia y del Estado (pero por eso el Estado no existía), mas no la formación autoconsciente, únicamente digna del Espíritu, en el derecho, en la ética libre y en el desenvolvimiento orgánico.

Además, a fin de que el Estado llegue a existir como realidad ética del *Espíritu consciente de sí*, es menester distinguirlo de la forma de la autoridad y de la fe; pero esta distinción sólo surge cuando la Iglesia llega espontáneamente, por su parte, a la separación; sólo así, por encima de las Iglesias particulares, el Estado ha adquirido la *universalidad* del pensamiento, el principio de su forma y los lleva a la existencia; y, para conocer esto, necesita saber no sólo lo que es la universalidad en sí, sino lo que es su *existencia*. Por lo tanto, se ha errado acerca de *esto*, afirmando que la separación de la Iglesia sea o haya sido para el Estado una desgracia, que él ha podido sólo por *medio* de ella llegar a ser lo que es su determinación: la racionalidad y la ética conscientes de sí. E igualmente lo más venturoso que haya podido sucederle a la Iglesia para su libertad y racionalidad y al pensamiento para las suyas.

§ 271

La constitución interna del Estado es; 1.º La organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en *referencia a sí*, en la cual discrimina sus momentos dentro de sí y los desenvuelve en la existencia. 2.º El Estado existe como unidad exclusiva de una individualidad y se relaciona *a los demás*, dirige al exterior sus diferencias y según esta determinación, pone dentro de mí, en su *idealidad*, a sus distinciones presentes. **[229]**

I. La Constitución Interna por sí

§ 272

La constitución es racional en cuanto *discrimina* en sí y *presenta* su actividad según la naturaleza del *concepto*, de modo que cada uno de los poderes es la *totalidad*, por el hecho de que cada uno contiene, activos en sí, los demás momentos y porque ellos, ya que expresan la distinción del concepto,· permanecen meramente en su idealidad y constituyen sólo un *todo individual*.

Acerca de la organización del Estado como de su razón, existen en los tiempos modernos infinitas habladurías y, sin duda, las más vacuas en Alemania, gracias a los que se han persuadido a sí mismos de que son los que mejor entienden lo que es una constitución y han excluido a los demás, ante todo a los gobiernos y creyendo tener innegable autoridad han hecho de la religión y la religiosidad la base de su superficialidad. No es, pues, un milagro si estas habladurías han traído como consecuencia que las palabras «razón», «explicación», «derecho», etcétera, así como «constitución» y «libertad» se hayan convertido en fastidiosas a los hombres razonables y que se sienta vergüenza de participar en un razonamiento acerca de la constitución.

Pero de este fastidio cabe esperar por lo menos que se generalice la convicción de que un conocimiento filosófico de tales problemas no puede

surgir de la deducción de los fines, de las razones y de las utilidades, ni menos del sentimiento, del afecto y del entusiasmo, sino únicamente del concepto; y que los que sostienen la divinidad como incomprensible y al conocimiento de la verdad como un esfuerzo vano, deben abstenerse de razonar.

Lo que ellos arrancan de su sentimentalidad y de su entusiasmo en la charla mal digerida o en la ejemplificación, una y otra cosa no puede por lo menos tener la pretensión de que se les haga objeto de una consideración filosófica.

De las teorías corrientes se debe destacar, en relación al § 269, la de la *división necesaria de los poderes* del Estado; posición de suma importancia, la cual, jurídicamente, esto es, si hubiese sido tomada en su real significado, podía ser considerada como la garantía de la libertad pública. Pero los que creen hablar con el sentimiento y el entusiasmo, nada saben ni quieren saber de tal concepción, porque justamente en ella se encuentra el momento de la *determinación racional*. [230]

El principio de la división de los poderes implica el momento esencial de la *diferencia* de la racionalidad *real; pero*, tal como lo comprende el entendimiento abstracto se encuentra, por una parte, la falsa determinación de la *autonomía absoluta* de los poderes el uno frente al otro; y por otra, la parcialidad de concebir su relación recíproca como negación y mutua *limitación*.

Desde este punto de vista tal principio se convierte en hostilidad y temor frente a cada poder y a lo que cada uno origine al otro, como contra un mal; con la resolución de oponerse a él y efectuar con esta oposición un equilibrio general, pero no una unidad viviente.

Sólo la *autodeterminación* 1 concepto en sí, no otros fines y provechos, cualesquiera que sean, es lo que encierra la causa absoluta de la diferenciación de los poderes; y por ello, la organización del Estado es únicamente como racionalidad en sí y reflejo de la razón externa.

De cómo el *concepto* y luego más concretamente la Idea se determinan en sí y cómo ponen de modo abstracto sus momentos de la universalidad, de la particularidad y de la individualidad, se debe conocer en la Lógica, pero, por cierto, no en la Lógica vulgar.

En general asumir como punto de vista la negación e instituir como fundamento la voluntad del mal y la desconfianza hacia ella y de este antecedente excogitar astutamente acerca de los reparos, los que en cuanto actividad tienen sólo necesidad de reparos recíprocos, es lo que caracteriza al pensamiento según el *entendimiento negativo* y al sentimiento según el criterio vulgar (ver § 244).

Con la *autonomía de los poderes* —por ejemplo: del poder ejecutivo y del legislativo, como han sido designados—, se plantea de inmediato el problema de la destrucción del Estado, como en mucho casos ha podido comprobarse sobradamente, o, si el Estado ha logrado mantenerse esencialmente, la lucha por la cual un poder somete así al otro; de cuyo sometimiento se origina en primer término la unidad, de cualquier modo que sea calificada, y así se salva únicamente lo esencial; la existencia del Estado.

§ 273

El Estado político se fracciona en tres diferentes sustanciales:

a) El *poder legislativo* en cuanto facultad de determinar y de instituir lo universal;

b) El *poder gubernativo*, al que concierne la asunción **[231]** bajo lo universal de las esferas particulares y de los casos singulares;

c) El *poder del soberano*, que representa el poder de la subjetividad como última decisión de la voluntad —en el cual los distintos poderes se reúnen en una unidad individual que es la culminación y fundamento de la totalidad— es decir, en la *monarquía constitucional*.

El desenvolvimiento del Estado como monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la Idea sustancial ha adquirido la forma infinita. La *historia* de ese profundizar en sí del Espíritu del mundo, o lo que es lo mismo, ese libre perfeccionamiento en el cual la Idea emancipa de

sí a sus momentos —los cuales son sólo sus momentos— como totalidad y los encierra en la unidad ideal del concepto, porque en él consiste la racionalidad real; la historia de esta verdadera formación de la vida ética, es problema de la historia universal del mundo.

La antigua división de las organizaciones estatales en monarquía, aristocracia y democracia, tiene como base la *unidad sustancial* aún indivisa, que no ha alcanzado su *diferenciación interna* (como una desarrollada organización en sí) y, por lo tanto, la *profundidad y racionalidad concretas*. Esa división, para la posición del mundo antiguo es la justa y verdadera; porque la diferenciación, en cuanto no se da en aquella unidad sustancial aún no desarrollada en sí como despliegue absoluto, es fundamentalmente *externa* y se presenta más bien como diferencia en el número de aquellos en los cuales la unidad sustancial debe ser inmanente.

Estas formas, que de ese modo pertenecen a distintas totalidades son rebajadas como momentos en la monarquía constitucional; el monarca es *uno*; con el poder gubernativo intervienen los menos y con el legislativo la *mayoría*. Tales diferencias, empero, simplemente cuantitativas son, como ya se ha dicho, sólo superficiales y no expresan el concepto de la cosa. Igualmente no es justo que se haya hablado tanto en la época moderna del fundamento democrático o aristocrático en la monarquía, puesto que esas determinaciones, supuesta aquí en cuanto tienen lugar en la monarquía justamente, no son ya fundamento democrático ni aristocrático.

Existen concepciones sobre organizaciones estatales en las cuales se coloca como fundamento sólo la *abstracción* del Estado, el cual gobierna y dirige; se deja sin resolver y se conserva indiferentemente si en el ápice de ese Estado residen *uno*, o la *mayoría*, o *todos*. **[232]**

«Todas esas formas —dice Fichte en *Derecho Natural*, parte I, pág. 196, § 16—, están de acuerdo al derecho, sólo si existe un *Eforato* (un contrapeso invocado contra el poder supremo y por él imaginado) y si pueden crear y mantener un derecho universal en el Estado.»

Tal posición (así como también la invención del eforato) viene de la superficialidad ya señalada sobre el concepto del Estado. En una condición plenamente simple de la sociedad esas diferencias ciertamente tienen poco o ningún significado, así como cuando Moisés en su legislación para el caso

de que el pueblo reclamase un rey, no agrega un cambio posterior de las instituciones, sino sólo la prescripción de que la caballería, las mujeres, el oro y la plata del rey no debían ser cuantiosos (Ver *Deuteronomio*, 17, 16 y sig.).

Por lo demás en cierto sentido se puede decir justamente que también para la Idea las tres formas (comprendida la *monarquía* en el sentido limitado en que es ubicada junto a la *aristocrática* y *democrática*) son indiferentes; pero en sentido contrario también, porque todas ellas juntas, no son adecuadas a la Idea de su desenvolvimiento racional (§ 272), y aquélla no podría alcanzar en alguna de ellas su derecho y su realidad.

Por lo tanto, se ha convertido en una cuestión enteramente ociosa determinar cuál sería la mejor de las tres; sólo históricamente se puede hablar de esas formas.

Pero, sin embargo, en este punto como en tantos otros se debe reconocer la profundidad de visión de Montesquieu en su famosa investigación sobre los principios de estas formas de gobierno; empero, para reconocer la exactitud no se debe comprender mal esa explicación.

Como se sabe, Montesquieu señaló como fundamento de la *democracia* a la *virtud*; porque de hecho, tal organización se basa en la *disposición de ánimo* como forma sustancial en la que aún existe la racionalidad de la voluntad que es en sí y por sí. Pero, cuando Montesquieu agrega que la Inglaterra del siglo XVII dio el acabado espectáculo de demostrar como no factibles los esfuerzos para establecer una democracia porque había fallado la virtud en los jefes; y cuando, además, agrega que si la virtud se desvanece en la república la ambición se adueña de aquellos cuyo ánimo está preparado para poseerla y la avidez se enseñorea de todos, y que el estado en ese caso, botín común, tiene su fuerza sólo en el poder de algunos individuos y en el desenfreno de todos; acerca de esto conviene destacar que en un período más desarrollado de la sociedad y en el desenvolvimiento y liberación de las fuerzas de la *particularidad*, la virtud de los notables del Estado **[233]** se vuelve insuficiente y se requiere otra forma de la ley racional y no sólo la disposición del ánimo, a fin de que la totalidad adquiera el poder de mantenerse unida y de otorgar a las fuerzas

desenvueltas de la particularidad tanto su derecho positivo como el negativo.

Igualmente se debe rechazar el equívoco de que por ser la conciencia de la virtud la forma sustancial de la república democrática, esa condición sea superflua o esté ausente en la monarquía, como si la virtud y la actividad legalmente determinada en una organización compleja fueran opuestas e incompatibles.

El hecho de que el principio de la aristocracia sea la *moderación*, implica la separación que aquí se inicia del poder público y del interés privado, los cuales, a la vez, se influyen tan directamente, que esta organización en sí se halla a punto de negarse y transformarse en la más cruel condición de la tiranía y de la anarquía (ver la historia romana), y de anularse.

La circunstancia de que Montesquieu reconozca como principio de la monarquía al *honor*, se deduce de esto: que él entiende por monarquía no la organización patriarcal o antigua ni la que se ha desenvuelto como constitución objetiva, sino la *monarquía feudal*, es decir, cuando las relaciones del derecho político interno se han concretado en propiedad privada jurídica y en privilegios de individuos y corporaciones. Puesto que en esta organización la vida del Estado se apoya sobre una personalidad privilegiada a cuyo capricho se entrega gran parte de lo que debe ser realizado para la existencia del Estado, la objetividad de estos servicios no se fundamenta en los *deberes*, sino en la *representación* y en la *opinión*, y, por lo tanto, en vez de ser el *deber* es el *honor* lo que mantiene unido al Estado.

De inmediato surge otra cuestión: ¿Quién debe hacer la *constitución*? Este asunto parece claro, pero de improviso se muestra sin sentido y merece una consideración más precisa. Puesto que ella presupone que no existe una constitución que se dé junto a una mera multitud atomística de individuos. Como si una multitud, es decir por medio de sí o de otros, mediante el bien, el pensamiento o la fuerza, alcanzara a una constitución; debería ser dejado a su arbitrio porque el concepto no tiene nada que hacer con una multitud.

Empero, si la pregunta supone ya existente una constitución, el *hacerla* sólo significa un cambio y la presuposición de una constitución implica de

inmediato también que el cambio sólo puede suceder por vía constitucional.

Pero, en general, lo único esencial es que una constitución, si bien producida en el tiempo, no sea sostenida como un *algo realizado*; **[234]** puesto que, más bien, una constitución es lo que únicamente *es en sí y por sí*, que debe considerarse como lo *divino y permanente*, por encima de la esfera de lo realizado.

§ 274

Porque el Espíritu existe, sólo en cuanto real, como lo que se conoce a sí mismo, y el Estado como espíritu de un pueblo es igualmente la *ley que penetra todas las relaciones de éste*, la moral y la conciencia de sus individuos, la constitución de un determinado pueblo depende del modo y del grado de su conciencia de sí; en ésta se halla su libertad subjetiva y la realidad de la constitución.

Querer dar «a priori» una constitución a un pueblo —también más o menos racional según su contenido—, esta consideración descuida justamente el momento por el cual ella no sería nada más que un ente de razón.

Cada pueblo tiene la constitución que es adecuada a él y la que le corresponde.

a) El poder del soberano

§ 275

El poder del soberano encierra en sí los tres momentos de la totalidad (§ 272); la *universalidad* de la constitución y de las leyes; la deliberación como relación de lo particular con lo universal; y el momento de la *decisión* final como *autodeterminación* a la cual

retorna todo momento y de la cual se toma la iniciación de la realidad.

Este absoluto autodeterminarse constituye el principio distintivo del poder del soberano como tal, que se debe desarrollar como preferente.

§ 276

a) La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como idealidad de sus momentos y en la cual, a) los poderes y asuntos particulares son resueltos igualmente que conservados, y, por lo que respecta a la conservación, solamente son mantenidos en cuanto no tienen **[235]** una autoridad independiente, esto es, en tanto cuanto está determinado en la idea de la totalidad; surgen de su poder y son miembros fluentes del mismo, como su simple identidad.

§ 277

b) Los asuntos y tareas propias del Estado son para *él particulares*, como sus elementos esenciales y están vinculados a los individuos por los cuales son protegidos y compartidos, no por su personalidad inmediata, sino por sus cualidades universales y objetivas, y unidas exterior y accidentalmente con la personalidad particular como tal.

Las tareas y los poderes del Estado no pueden ser, por eso, propiedad privada.

§ 278

Estas dos determinaciones, que los asuntos y poderes particulares del Estado no sean ni por sí, ni autónomos y fundados en la voluntad singular de los individuos, sino que tienen su raíz última en la unidad del Estado, como su mera identidad, constituyen la *Soberanía del Estado*.

Ésta es la *soberanía interior*, pero tiene otro aspecto, la *soberanía externa* (V. luego § 279 y anotac.).

En la antigua monarquía feudal el Estado era soberano por cierto, para lo externo; pero en lo interno no era tal, quizás no solamente el soberano, ni siquiera el Estado.

En parte (§ 273) las tareas y los poderes particulares de Estado y de la Sociedad Civil estaban constituidos por corporaciones y comunidades independientes; por lo tanto, la totalidad era más un agregado que un organismo; y, en parte, esos asuntos y poderes eran propiedad privada de los individuos y lo que debía ser efectuado por ellos respecto a la totalidad se fundaba en su capricho y en su opinión.

El idealismo que instituye la soberanía es la misma determinación por la cual, en el organismo animal sus partes no son partes, sino más bien miembros, momentos orgánicos, cuyo aislamiento y existencia por sí, es enfermedad (Véase *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*). Es el mismo principio que en el concepto abstracto de la voluntad (v. § sig.) se presentaba como negación que se refiere a sí, como universalidad que *se determina* a *individualidad* **[236]** (§ 7), y en la cual es negada toda particularidad y determinidad, la razón absoluta que se determina a sí misma; para comprenderla se debe poseer, en general, el concepto de lo que es la sustancia y la verdadera subjetividad del concepto. Puesto que la soberanía es la idealidad de todo privilegio (berechtigung) particular, es fácil concebir el equívoco, por cierto muy común, de tomar la soberanía por mero poder, por arbitrio vacío y equivalente a «despotismo». El despotismo señala, sobre todo, una situación de ausencia de ley, en la cual una voluntad particular, sea de un monarca o de un pueblo (oclocracia) vale como la ley, o más bien, en lugar de la ley; mientras que contrariamente la soberanía significa —por cierto en la situación en que hay ley constitucional— el

momento de la idealidad de las esferas *y de los deberes* particulares, por el cual tal esfera no es algo autárquico e independiente en sus fines y modos de actuar y que se desenvuelve sólo en sí misma; sino que en estos fines y modos está determinada y dependiente del *fin de la totalidad* (que ha sido llamado con sentido indeterminado, el *Bienestar del Estado*).

Esta idealidad se manifiesta de dos maneras:

1) En la situación de *paz* las esferas y deberes particulares atienden a la satisfacción de sus tareas y fines propios, y es sólo en parte el modo de la *necesidad* consciente de la cosa, por el cual su egoísmo se transforma en la contribución para la conservación recíproca y de la totalidad (v. § 183); pero, en parte, es la *influencia* directa de arriba, por la que son tanto reconducidos continuamente hacia el fin de la totalidad, y por ello limitados (v. Poder gubernativo, § 289), cuanto constreñidos a prestar servicios directos para esta conservación. Pero, en la situación de urgencia, sea interna o externa, es la soberanía —en cuyo simple concepto se funda el organismo presente en sus particularidades— a la cual es confiada la salud del Estado, con el sacrificio de aquellas que en otro momento eran privilegiadas; sacrificio en el que, entonces, el idealismo alcanza su realidad característica (Véase luego § 321).

§ 279

2) La soberanía, ante todo, sólo concepto *universal* de la idealidad, existe como *subjetividad* conocedora de sí misma y como *autodeterminación abstracta*, por lo tanto privada del fundamento de la *voluntad*, en la cual se halla el extremo de la resolución. Ésta es la individualidad del Estado como tal, el cual sólo en esto es *uno*. Empero, la subjetividad en su verdad se determina sólo como un sujeto y la **[237]** personalidad como una *persona*; y cada uno de los tres momentos del concepto tiene su forma *separada por sí, real*, en la constitución desenvuelta como racionalidad real. Este momento absolutamente decisivo de la

totalidad no es la individualidad en general, sino un individuo, el *monarca*.

El desarrollo inmanente de una ciencia, la *producción* de todo *su contenido* desde el simple *concepto* (de otro modo una ciencia no merece por lo menos el nombre de ciencia filosófica), presenta la característica de que un solo y mismo concepto, aquí el de la voluntad, que al principio —puesto que es iniciación— es abstracto, se mantiene; pero condensa sus determinaciones (simultáneamente y sólo por medio de sí mismo) y adquiere de este modo un contenido concreto.

Así, también, es el momento fundamental de la personalidad, al principio abstracta, del derecho inmediato que se ha perfeccionado a través de sus diferentes formas de subjetividad; aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, en la objetividad plenamente concreta de la voluntad constituye la *personalidad del Estado, la evidencia de si mismo. Esto* último, que niega todas las particularidades en la simple identidad, trunca la ponderación de los motivos y problemas tras de los cuales siempre se deja oscilar de aquí y de allá el «Yo quiero» que los decide, y comienza toda acción y realidad.

Empero, la personalidad y la subjetividad en general, como infinita referencia de sí a sí tienen realidad, esto es su íntima e inmediata verdad, únicamente como una persona, como un sujeto que es por sí; y lo que es por sí es, igualmente, sólo un *uno*.

La personalidad del Estado se hace real sólo como persona, en el *monarca*. Personalidad expresa el concepto como tal; la *persona* encierra también la realidad del mismo y el concepto sólo con esta determinación es *Idea* y Verdad.

Una llamada persona *moral*, la sociedad, la comunidad, la familia, por más que sea *concreta* en sí, posee la personalidad sólo como momento abstracto y no está unida a la realidad de su existencia.

Pero el Estado es justamente una totalidad en la que los momentos del concepto llegan a la realidad según su verdad específica. Todas estas determinaciones han sido discutidas ya, por sí y en sus formaciones en la parte anterior de este tratado; pero aquí han sido repetidas, porque en realidad, fácilmente se conviene con ellas en sus formaciones particulares,

pero precisamente no son reconocidas y entendidas mientras se presentan en su verdadera **[238]** situación no separadas, sino según su verdad como *momentos de la Idea*.

El concepto de monarca es el más difícil para la deducción, esto es, para la consideración intelectiva discursiva, puesto que se atiene a las determinaciones aisladas y por ello además, sólo reconoce razones, puntos de vista finitos y la *deducción* de razones. Así, la dignidad del monarca se manifiesta en ese caso como *algo deducido*, no sólo según la forma sino según la determinación; su concepto, por el contrario, es el de ser no algo deducido, sino como *que tiene comienzo simplemente por sí*.

Considerar el derecho del monarca como fundado sobre la autoridad divina se halla más próximo a la verdad, porque en tal concepción está contenida su *incondicionalidad*. Pero, es sabido cuántos errores se han vinculado a ella; y la tarea de la consideración filosófica es, justamente, de juzgar ese elemento divino.

La soberanía puede ser designada *popular* en el sentido de que un pueblo, en general, para el exterior es autónomo y constituye un verdadero y propio Estado, como el pueblo de la Gran Bretaña; pero el pueblo de Inglaterra, o de Escocia, o de Irlanda, de Venecia, de Génova o de Ceylán, no son más pueblos soberanos desde que han cesado de tener por sí principios propios y gobiernos supremos.

Se puede también hablar de la soberanía de lo *interno* y que aquella resida en el *pueblo*, si se habla sólo en general de la *totalidad*, como justamente se ha demostrado en los §§ 277-278, pues la soberanía concierne al Estado.

Pero una soberanía popular tomada como *antítesis de la soberanía que reside en el monarca*, es el sentido vulgar con el cual se ha comenzado a hablar de soberanía popular en la época moderna[93]; y en tal oposición la soberanía popular corresponde a la confusa concepción que tiene como base la grosera representación del pueblo.

El pueblo considerado sin su monarca y sin la organización necesaria y directamente ligada a la totalidad, es la multitud informe que no es Estado y a la cual no le incumben ninguna de las determinaciones que existen sólo en

la totalidad hecha en sí, esto es, soberanía, gobierno, jurisdicción, magistratura, clases y demás.

Por el hecho de que tales momentos referentes a una organización, a la vida del Estado, se presentan en un pueblo, éste **[239]** cesa de ser aquella abstracción indeterminada que se llama *pueblo* en la simple concepción general.

Pero si se comprende en la soberanía popular la forma de la *república*, es decir, más determinantemente, de la *democracia* (puesto que por república se entienden otras múltiples mezclas empíricas, que por lo demás pertenecen a una consideración filosófica), en parte se ha dicho en el § 273, lo que es necesario; y en parte, frente a la Idea desenvuelta no se puede hablar de tal concepción. En un pueblo que no es concebido como estirpe patriarcal, ni en la condición de falta de madurez en la cual son posibles las formas de la democracia y de la aristocracia, ni, de otro modo, en una situación arbitraria e inorgánica, sino que es imaginado como totalidad desenvuelta en sí, verdaderamente orgánica, la soberanía existe como la personalidad de la totalidad y esta personalidad en la realidad adecuada al propio concepto existe como *persona del monarca*.

En la condición ya señalada en que se ha realizado la división de las constituciones en democracia, aristocracia y monarquía; en la posición de la unidad sustancial que aún permanece en sí y no ha sido unida en sí a su infinita diferenciación y profundización, no se tiene el momento de la *decisión última de la voluntad que se determina a sí misma, como* inmanente momento orgánico del Estado por sí, en realidad peculiar.

En verdad, también en aquellas formas menos desarrolladas del Estado una máxima individualidad debe siempre o existir por sí como en las monarquías que entran en ellas; o bien, como en las aristocracias y especialmente en las democracias, surgir en los hombres del Estado, en los conductores, según la contingencia y necesidad especial de las circunstancias; porque toda acción y realidad tiene su comienzo y fin en la unidad decidida de un caudillo.

Pero, encerrada en la unidad de los poderes que permanece estable, tal subjetividad del decidir debe ser accidental en parte, en su nacimiento y manifestación; y, por otra parte, en general debe estar subordinada; no en

otro lado sino allí, en tales simas condicionadas podría encontrarse la resolución franca y pura, un «fatum» determinante exteriormente.

Como momento de la Idea la subjetividad debía llegar a la existencia, pero enlazándose por encima de la libertad humana y de su ámbito, que contiene el Estado.

Aquí se encuentra el origen de la necesidad de los *oráculos*, del *demonio* (en Sócrates), la de tomar la *decisión* definitiva respecto a los grandes intereses y momentos importantes del Estado, guiándose por las vísceras de los animales, por la comida y por el vuelo de los pájaros, etcétera; decisión que los hombres, no entendiendo **[240]** aún la profundidad de la autoconciencia y junto con esto, el pertenecer por sí a la estructura de la unidad sustancial, aún carecían del poder de ver *dentro* del ser humano.

En el *demonio* de Sócrates podemos observar el comienzo del hecho de que la voluntad, la cual antes se transfería sólo más allá de sí misma, se transporta en sí y se conoce dentro de sí; el comienzo de la libertad *consciente* de sí y, por lo tanto, verdadera.

Esta real libertad de las Ideas siendo justamente esto: el dar a cada uno de los momentos de la racionalidad su particular presente, *consciente de sí*, constituye lo que confiere a la función de una conciencia la máxima certeza que se determina a sí misma y que es el ápice en el concepto de la voluntad. Esta última autodeterminación puede empero, entrar en la esfera de la libertad humana, sólo en cuanto ella tiene la posición del ápice *separado por sí mismo*, elevado por *encima de toda individuación y condición*; porque únicamente así ella es real conforme a su concepto.

§ 280

Este último «sí mismo» de la voluntad del Estado es simple en su abstracción y, por ello, es la *individualidad inmediata*; en su mismo concepto se halla, por lo tanto, la determinación de la *naturalidad*; en consecuencia, el monarca es *esencialmente* abstraído de todo otro contenido, en cuanto *es este* individuo, y, por

la misma razón, es determinado a la dignidad de monarca, de modo inmediato, natural, por su *nacimiento*.

Este pasaje del concepto de la pura autodeterminación a la contigüidad del Ser y a la naturalidad, es de carácter puramente especulativo; su conocimiento pertenece a la lógica filosófica. Por lo demás, en conjunto, es el mismo pasaje conocido como naturaleza de la voluntad en general y es el proceso de transportar un contenido de la subjetividad (como fin representado) a la existencia (§ 8). Pero la forma característica de la Idea y del pasaje que aquí se considera, es la *conversión inmediata* de la pura autodeterminación de la voluntad (del mismo simple concepto) en *esta cosa* (ein Dieses) y en una existencia natural sin la mediación a través de un contenido *particular* (un fin en el obrar).

En la llamada prueba *ontológica* de la *existencia de Dios* es la misma conversión del concepto absoluto en el ser, lo que ha constituido la profundidad de la Idea en los tiempos modernos, pero que, en época reciente ha sido rechazada por *ininteligible*; y, **[241]** puesto que de ese modo sólo la unidad del concepto y de la existencia constituye la verdad se ha renunciado al conocimiento de la *verdad*.

Porque la conciencia del entendimiento no posee en sí a esa unidad y se detiene en la separación de los dos momentos de la verdad; se concede, quizás, en este argumento, también una *creencia en esa* unidad.

Pero, puesto que la concepción del monarca es considerada como completamente devuelta a la conciencia común, tanto más aquí se aferra el entendimiento a esa separación y a los resultados que provienen de ella, de su destreza deductiva y niega que el momento de la decisión última en el Estado en sí y por sí (esto es, en el concepto racional) esté ligado a la naturalidad inmediata; de donde se deduce ante todo la *accidentalidad* de ese vínculo, y, ya que la absoluta diversidad de aquellos momentos es afirmada como racionalidad, también se deduce la irracionalidad de tal vínculo; de suerte que a él se vinculan las otras consecuencias que destruye la Idea del Estado.

§ 281

Los dos momentos en su unidad indivisa, el «sí mismo» último y privado de fundamento de la voluntad y la existencia, por eso también sin fundamento, como determinación reintegrada a la *naturaleza* —esta idea de algo *inconmovible* para el arbitrio—, constituye la *majestad* del monarca.

En esta unión se halla la *unidad real del Estado*, que solamente es substraída a ésta su *contigüidad* interna y externa, a la posibilidad de ser rebajada a la esfera de la *particularidad*, al capricho, a sus fines y propósitos, a la lucha de los bandos contra las facciones, en favor del trono, al debilitamiento y a la destrucción del poder del Estado.

Derecho de nacimiento y derecho hereditario constituyen la base de la *legitimidad* como fundamento no de derecho meramente positivo, sino que al mismo tiempo existe en la Idea.

El hecho de que mediante una sucesión preestablecida al trono, esto es, por medio de la sucesión natural, se impiden las facciones por el trono vacante, es un aspecto que jurídicamente se ha hecho valer *desde antiguo*, para la herencia del mismo.

Sin embargo, ese aspecto es sólo una consecuencia y erigido como *fundamento* degrada la majestad a la esfera del raciocinio **[242]** y proporciona como base a la misma, cuyo carácter en esta contigüidad sin fundamento y este último ser en sí, no la Idea del Estado inmanente en ella, sino algo *externo*, un concepto distinto de ella, tal vez el bienestar del *Estado* o del *pueblo*.

De tales determinaciones, por cierto, se puede, a través de «términos medios», deducir la sucesión; pero ésta permite también otros «términos medios» y, por ende, otras consecuencias; y asimismo, son bien conocidas cuáles consecuencias han sido traídas por *este bienestar del pueblo* (salut du peuple).

Por lo tanto, sólo pensándola puede la filosofía considerar a esa majestad, porque todo otro modo de indagación que no sea el especulativo

de la Idea infinita y fundada en sí misma, anula en sí y por sí la naturaleza de la majestad.

El *reino electivo* parece ser fácilmente la concepción más natural, es decir que ella está en relación íntima con la superficialidad del pensamiento; porque si las tareas y el interés del pueblo constituyen lo que el monarca tiene que proveer, también debe quedar diferido a la elección del pueblo a quien desee éste confiar el cuidado de su propio bienestar y sólo por esta misión se origina el derecho al gobierno.

Este punto de mira, sí como la concepción del monarca como supremo empleado del Estado y de una relación contractual entre el soberano y el pueblo, oculta la opinión y el arbitrio de *los muchos*, de la voluntad en cuanto capricho, esto es, de una determinación que, como de antiguo ha sido considerada, tiene un valor supremo en la Sociedad Civil o, más bien, se la quiere sólo hacer valer; pero no es ni el principio de la familia ni menos aún el del Estado y en general se opone a la Idea de la ética.

El hecho de que el reino electivo es más bien la peor de las instituciones es ya evidente al raciocinio por *las consecuencias*, que, por lo demás, aparecen en esto como algo *posible y verosímil*, pero que en la realidad se encuentran esencialmente en esa institución.

La constitución, en un reino electivo, llega a ser tal gracias a la naturaleza de la relación por la cual en ella es instituida la voluntad *particular* como decisión última, como *capitulación* electiva (walkapitalation), es decir, como entrega del poder del Estado a la discreción y voluntad particular; de donde surge la transformación de los poderes propios del Estado en propiedad privada, el debilitamiento y la ruina de la soberanía del Estado y, por lo tanto, su disolución íntima y la destrucción externa. **[243]**

§ 282

De la soberanía del monarca se deriva el *derecho de gracia* para el delincuente, porque sólo a ella concierne la ejecución del poder del Espíritu, de considerar como no sucedido a lo acaecido y de negar el delito con la absolución y el olvido.

El derecho de gracia es uno de los más elevados reconocimientos de la majestad del Espíritu. Por lo demás, este derecho pertenece a las aplicaciones o a las consideraciones de las determinaciones de la esfera más elevada sobre una precedente. Semejantes aplicaciones, empero, corresponden al saber particular que debe tratar su propio problema en su ámbito empírico (§ 270 y anot.). A tales aplicaciones pertenece también que las ofensas al Estado en general, o a la soberanía, a la majestad y a la personalidad del soberano, sean asumidas bajo el concepto de delito, lo que ha sido ya planteado en los §§ 95 al 102, esto es, son determinadas como los delitos más grandes [así como] el modo particular de proceder [contra ellos], etcétera.

§ 283

El segundo momento implícito en el poder del soberano es el momento de la *particularidad*, o del contenido determinado y de la asunción del mismo bajo lo *universal*.

En cuanto él alcanza una existencia particular, son los máximos cargos y los individuos que deliberan los que elevan a la decisión ante el monarca, el contenido de los intereses del Estado que se presentan; o de las determinaciones legales que llegan a ser precisas para las necesidades existentes, con sus aspectos *objetivos*, con sus razones decisivas, con las leyes, las circunstancias, etcétera, que se refieren a ellas. La elección de los individuos para este cargo, así como su remoción, ya que tratan con la persona directa del monarca, entra en su ilimitado arbitrio.

§ 284

En cuanto únicamente la *objetividad* de la decisión, el conocimiento del contenido y de las circunstancias, las causas determinantes legales y de otra especie son aptas para la *responsabilidad*, esto es, para prueba de la objetividad y, **[244]** por

ello, pueden competer a un consejo diferente de la voluntad personal del monarca como tal; sólo estos cargos o consejeros están sometidos a la responsabilidad; pero la majestad propia del monarca, como máxima subjetividad que decide, se eleva por encima de toda responsabilidad acerca de los actos del gobierno.

§ 285

El tercer momento del poder del soberano concierne a lo universal, en sí y por sí, que consiste subjetivamente en la *conciencia* del monarca y objetivamente en la totalidad de la *constitución* y *las leyes*; este tercer momento del poder real, dada la universalidad de su contenido, presupone a los demás momentos, así como cada uno de éstos lo incluye.

§ 286

La *garantía objetiva* del poder del monarca, de la sucesión legítima en base a la herencia del trono, etcétera; consiste efectivamente en que, como esta esfera tiene su realidad separada de los demás momentos determinados por medio de la razón, igualmente, los otros, por sí, tienen los derechos y los deberes característicos de su determinación; cada miembro, conservándose por sí, mantiene justamente, por eso, en el organismo racional a los demás en su peculiaridad.

El haber elaborado la constitución monárquica como sucesión hereditaria del trono, fijada sobre la base de la primogenitura (de suerte que ella ha sido así devuelta al principio patriarcal, del cual ha derivado históricamente, pero con una determinación superior como culminación absoluta de un Estado orgánicamente desarrollado) es uno de los resultados más tardíos de la historia, el cual es de suma importancia para la libertad

pública y para la constitución racional, aunque, como se ha hecho notar, si bien ya es respetado, sin embargo con frecuencia es mal entendido.

Las simples monarquías feudales de otras épocas, así como los gobiernos despóticos, presentan en la historia, recíprocamente, revoluciones, violencia de príncipes, guerras intestinas, ruina de personajes principescos y de dinastías, la devastación y la destrucción **[245]** internas y externas, generales, precedidas de tales hechos; porque en esas condiciones la división de las tareas del Estado, siendo sus partes asignadas a vasallos, a pachas, etcétera, es sólo una distinción de poder más o menos extenso o restringido. Así, cada parte conservando para sí, produce y conserva sólo *para* sí y no, a la vez para los demás, y en la autonomía independiente encierra todos los momentos completamente en Sí misma.

En la relación orgánica que enlaza recíprocamente a los diversos componentes, aunque no como partes, cada uno conserva para el otro, porque satisface a su propia esfera; el fin y el producto sustancial de cada componente, que sirve para la propia autoconservación, van ordenados de por sí también a la conservación de los otros componentes.

Las garantías que se reclaman, sea para la estabilidad de la sucesión del trono, sea para el poder del soberano en general, para la justicia, para la libertad pública, etc., se aseguran mediante *instituciones*.

Como garantías *subjetivas* pueden considerarse el amor del pueblo, el carácter, el juramento, la fuerza, etcétera, pero, así como se ha hablado de *constitución*, así se habla sólo de las garantías objetivas, de las instituciones, esto es, de los momentos reunidos orgánicamente y que se condicionan.

De este modo la libertad pública, en general, y la sucesión al trono son garantías recíprocas y están en conexión completa, porque la libertad pública es la constitución racional y la herencia al poder del soberano es, como ha sido demostrado, el momento que se incluye en su concepto.

b) El poder gubernativo

§ 287

De la decisión se distingue el cumplimiento y la aplicación de las resoluciones del soberano; en general, el desarrollo y la vigencia de lo ya decidido, de las leyes, de las disposiciones legales, de las instituciones existentes para los fines comunes, etcétera.

Esta tarea de la *asunción* en general contiene en sí al *poder gubernativo*, en el cual están comprendidos el poder *judicial* y *policial*, que más directamente tienen relación con la particularidad de la Sociedad Civil y mantienen en estos fines el interés general. **[246]**

§ 288

Los comunes intereses *particulares* que se introducen en la Sociedad Civil y que se hallan fuera de lo universal que es en sí y por sí del Estado mismo (§ 256), tienen su administración en las corporaciones (§ 251) de la comunidad y de los demás oficios y clases, y en sus magistrados, prebostes, administradores, etcétera. En cuanto estos asuntos, a los cuales ellos vigilan, son, por una parte, *propiedad privada e interés* de estas esferas particulares y, por ello, su autoridad depende de la confianza de sus camaradas de clase y de los ciudadanos; y, por otra parte, este ámbito debe estar subordinado a los intereses elevados del Estado; se procederá para la provisión, en general, de estos puestos a una mezcla en la elección común de estos intereses habientes y de una máxima ratificación y determinación.

§ 289

El *sostener él interés general del Estado* y la *legalidad* en esos derechos particulares y reconducir éstos hacia aquél, requiere

preocupación de parte de los delegados del poder gubernativo, de los empleados ejecutivos del Estado y de los más altos empleados influyentes (como constituidos colegiadamente), los cuales coinciden en las supremas culminaciones que conciernen al monarca.

Siendo en general la Sociedad Civil el campo de lucha de los intereses privados *individuales* contrapuestos, se sigue también que sea aquélla la sede de los conflictos entre lo individual y lo particular *común*, así como además de lo *individual* y lo *común* contra los más elevados puntos de vista y mandatos del Estado.

El espíritu corporativo, que surge en el derecho de las esferas particulares, se transforma en sí mismo, también en el espíritu del Estado; porque en el Estado puede alcanzar sus fines particulares. Éste es el misterio del patriotismo de los ciudadanos, los cuales conocen al Estado como su sustancial, ya que mantiene sus esferas particulares, el derecho y la autoridad, así como su prosperidad. En el espíritu corporativo, puesto que directamente contiene el *enraizamiento* de lo particular en lo universal, radica, por lo tanto, la profundidad y la fuerza que el Estado tiene en el sentimiento. **[247]**

La administración de los asuntos de la corporación por medio de sus propios prebostes, puesto que ciertamente ellos conocen y tienen ante sí sus peculiares intereses y negocios, será frecuentemente inepta, ya que conocen más imperfectamente las más lejanas condiciones y los puntos de vista generales: a lo que, además, contribuyen otras circunstancias, por ejemplo: el estrecho contacto privado y la igualdad de los prebostes con los que deben ser sus subordinados, sus múltiples dependencias, etc. Esta esfera propia puede, empero ser considerada como ensamblada al momento de la *libertad formal*, en la cual el conocer particular, el resolver y el cumplir, así como las pequeñas pasiones y presunciones, tienen un campo para moverse; y tanto más cuanto es menor el valor intrínseco del asunto, que de esa manera es arruinado o cuidado menos bien, con dificultad; aunque penoso, tiene importancia para lo universal del Estado, y tanto mayor, cuanto más el

cuidado fatigoso o insensato de tal negocio de poca monta está en relación directa con la satisfacción y la opinión en sí, que resultan de ello.

§ 290

En la tarea del gobierno existe, igualmente, la *división del trabajo* (§ 198). La organización de las autoridades tiene la función normal, pero difícil, de que la vida civil sea gobernada concretamente desde abajo, en donde ella *es concreta*; pero esta tarea debe ser repartida en sus ramificaciones *abstractas*, las cuales son tratadas como centros diferentes por las autoridades peculiares, cuya actividad desde abajo, como en el sumo poder gubernativo, converge de nuevo en una ojeada concreta.

§ 291

Las funciones del gobierno son de carácter *objetivo*, ya decididas por sí según su sustancia (§ 287) y deben llenarse y cumplirse por *individuos*. Entre las dos cosas no existe ningún vínculo natural directo; los individuos no son aquí determinados por la personalidad natural y el nacimiento.

El momento objetivo para la determinación de los mismos consiste en el conocimiento y en la demostración de sus aptitudes; demostración que asegura al Estado su necesidad y como única condición, al mismo tiempo, asegura a cada ciudadano la posibilidad de asimilarse a la clase general. **[248]**

§ 292

El aspecto subjetivo por el cual *este individuo* entre muchos otros es elegido y destinado a una profesión y es delegado para la gestión de los negocios públicos —puesto que aquí la objetividad

no se encuentra (como en el arte) en la genialidad, necesariamente se ha de tener *a varios* indeterminadamente entre los cuales la preferencia no será, enteramente, determinable de un modo absoluto—; esta conjunción del individuo y de la profesión, concierne al poder del monarca como poder político ejecutivo y soberano.

§ 293

Las funciones particulares del Estado, que la monarquía difiere a las autoridades, constituyen una parte del aspecto *objetivo* de la soberanía inmanente del monarca; su *diferencia* determinada se da, igualmente, por la naturaleza de la cosa; y como la actividad de las autoridades es el cumplimiento de un deber, así su función también es un derecho sustraído a la accidentalidad.

§ 294

El individuo que por medio de un acto del soberano (§ 292) está ligado a un cargo oficial, está destinado al cumplimiento de su deber, a la sustancialidad de su relación, como condición de este enlace, en el cual como *consecuencia* de esa referencia sustancial halla la riqueza y la satisfacción garantizada de su particularidad (§ 264) y la liberación de su posición externa y de su actividad oficial de otra influencia y de otro influjo subjetivo.

El Estado no tiene en cuenta los servicios arbitrarios, discrecionales (un cargo jurídico, por ejemplo, que fuera ejercido por caballeros andantes), justamente porque ellos son discrecionales y arbitrarios, y se reservan la ejecución de los servicios en base a criterios subjetivos, del mismo modo que la no prestación discrecional y la realización de fines subjetivos.

El extremo opuesto al caballero andante, en relación al servicio público, sería el *servidor del Estado*, el cual estaría ligado a su servicio **[249]** simplemente por la necesidad, sin un verdadero deber e, igualmente, sin derecho.

El servicio público requiere, por el contrario, el sacrificio de la satisfacción independiente y discrecional de los fines subjetivos y proporciona, justamente por ello, el derecho de encontrarlos en la prestación adecuada de un deber, pero sólo en ella. En este aspecto, se encuentra aquí el vínculo del interés general y del particular, que constituye el concepto y la estabilidad interna del Estado (§ 260). Igualmente, la relación de empleo no es una relación *contractual* (§ 75), aunque exista un doble sentimiento y una prestación de ambas partes.

El empleado no es llamado para una individual prestación contingente de servicio, como mandatario, sino que pone en esa relación el interés principal de su existencia espiritual y particular. Igualmente no es una cosa exterior por su cualidad y sólo particular, lo que él debería prestar y que a él le sería confiada; el *valor* de tal cosa, como interioridad, es distinto de su exterioridad, y no hay todavía ofensa en la fallida prestación de lo que se ha estipulado (§ 77). Empero, lo que debe prestar el servidor del Estado es, tal como es directamente, un valor en sí y por sí. El error cometido con una fallida prestación o con una violación real (acción contraria a las normas del servicio), y la universal (§ 95), un juicio negativamente infinito, y, por lo tanto, es una culpa y también un delito.

Por medio de la satisfacción asegurada de la necesidad particular, es vencida la necesidad externa, que puede originar la búsqueda de medios indispensables, a expensas del ejercicio de la profesión y del deber. En el poder general del Estado, las personas encargadas en sus funciones encuentran una defensa contra el aspecto subjetivo, contra las pasiones privadas de los *gobernantes* —cuyo interés privado pueda ser afectado—, con hacer valer contra él lo universal.

§ 295

La garantía del Estado y de los gobernantes, contra el abuso del poder por parte de las autoridades y de sus empleados, reside, por un lado, directamente en su jerarquía y en su responsabilidad; por otro, en el derecho de las comunidades, de las corporaciones, como el medio por el cual la intromisión del arbitrio subjetivo en el poder confiado a los empleados, es por sí detenido, y el insuficiente control desde arriba, sobre el comportamiento individual, es suplido desde abajo. **[250]**

En la conducta y en la educación mental de los empleados se encuentra el momento en el cual las leyes y las prescripciones del gobierno afectan la individualidad y se hacen valer en la realidad. Es el momento del cual depende la satisfacción y la confianza de los ciudadanos en el gobierno, así como la realización, o el debilitamiento, y el desarrollo frustráneo de sus propósitos, en el sentido de que el modo y la manera de la ejecución es fácilmente valorado tan alto por el sentimiento y la intención, como el *contenido* de la cosa a realizar; el cual, ya para sí, puede encerrar una carga.

En la contigüidad y en la personalidad de esta relación se da que bajo este aspecto, el control desde arriba realiza muy incompletamente su fin, el cual puede también hallar obstáculos en el interés común de los empleados como clase que se alía contra los subordinados y contra los superiores; y, para eliminar estos obstáculos, especialmente en instituciones, quizá también menos perfectas, se requiere y se autoriza la alta intervención de la soberanía (como, por ejemplo, aquélla de Federico II, en el famoso negocio del molinero Arnold).

§ 296

Pero el hecho de que la ecuanimidad, la juridicidad y la benignidad de la conducta hecha *costumbre*, dependen, en parte, de la directa *formación ética* y del *pensamiento* —que mantiene el equilibrio espiritual en lo que la enseñanza de las llamadas ciencias de las materias de estas esferas, el necesario ejercicio de la

profesión, el trabajo efectivo, etcétera, tienen en sí de mecanismo, etcétera—; y, en parte, la *grandeza* del Estado constituye un momento principal, gracias al cual no es debilitada tanto la carga de los vínculos de familia y de otros lazos privados, cuanto también se hacen más impotentes y más obtusos, la venganza, el odio y demás pasiones; en la preocupación por los enormes intereses presentes del gran Estado, desaparecen por sí esos aspectos subjetivos, y se crea la costumbre por los intereses, las posiciones y las tareas generales.

§ 297

Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la principal parte de la *clase media*, que alberga la inteligencia culta y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo. **[251]**

El hecho de que esa clase no adopte la posición aislada de una aristocracia y que la cultura y la aptitud no se conviertan en un instrumento para la arbitrariedad y la dominación, es debido a la vigilancia de las instituciones de la soberanía de arriba a abajo, y de las del derecho corporativo de abajo a arriba.

Así, tiempo atrás, la administración de la justicia, cuyo objeto es el interés peculiar de todos los individuos, por el hecho de que el conocimiento del derecho se envolvía en la erudición y en el lenguaje extraño, y el conocimiento del procedimiento en el formalismo intrincado, era transformada en instrumento de ganancia y dominación.

c) El Poder Legislativo

§ 298

Al poder legislativo conciernen las leyes como tales (en tanto necesitan una progresiva determinación) y los asuntos interiores más generales en su contenido. Este poder constituye, también, una parte de la constitución, la cual le es presupuesta, y, por lo tanto, se halla en sí y por sí fuera de la determinación directa de él, pero que alcanza su posterior desarrollo en el progreso continuo de las leyes y en el carácter progresivo de los negocios generales del gobierno.

§ 299

Estas materias se determinan, en referencia a los individuos, más precisamente en estos dos aspectos: a) Lo que redunda en su beneficio, por medio del Estado y que ellos deben gozar, y b) Lo que ellos deben prestar al Estado. En el primero están comprendidas las leyes del derecho privado en general, los derechos de las comunidades y corporaciones y las resoluciones más generales, e indirectamente la totalidad de la constitución (§ 298).

Pero, si lo que se debe prestar se reduce solamente a *dinero*, como valor universal presente de las cosas y de los préstamos, puede determinarse concordantemente y a la vez, de manera que los trabajos y los servicios particulares que el individuo puede prestar sean intervenidos por su arbitrio. **[252]**

Qué asunto se debe diferir para el arbitrio de la legislación general y cuál para la resolución de la autoridad administrativa y a la disciplina del gobierno en general, se puede ciertamente distinguir, de modo que en aquélla sólo entre lo universal en absoluto según el contenido, las determinaciones legales; pero en la segunda corresponde sólo lo particular, el modo y la manera de la *ejecución*. Empero, esta diferenciación está plenamente determinada, no ya por el hecho de que la ley, por ser ley y no un mero precepto (como: «tú no debes matar», § 140), debe ser determinada

en sí; sino que, cuanto más determinada es, tanto más su contenido se aproxima a la capacidad, tal como es, de ser efectuado.

Pero, al mismo tiempo, la determinación que fuese más allá daría a las leyes un aspecto empírico, que en la ejecución real debería estar sometido a transformarse, lo que dañaría el carácter de las leyes.

En la unidad orgánica de los poderes del Estado se encuentra, sin embargo, que es *uno* el espíritu que determina lo universal y que lo lleva y ejecuta en su realidad determinada. Ante todo, puede sorprender que el Estado, de tantas posibilidades, bienes, actividades, talentos y de la infinitamente variada *riqueza* viva que se encuentra en ellos, los cuales a la vez están ligados a los sentimientos, no exija una prestación directa, sino que pretenda la única riqueza que se presenta como *moneda*. Los impuestos que se relacionan con la defensa del Estado contra los enemigos, pertenecen al deber. Pero de hecho, la moneda no es una riqueza particular al lado de otras, sino que es lo universal de ellas, tal como se producen en la exterioridad de la existencia, a la cual pueden aferrarse como *cosa*.

Únicamente en este extremo exterior es posible la determinación *cuantitativa* y la justicia e igualdad de las prestaciones. Platón en su Estado, confía a los superiores la tarea de destinar los individuos a las clases particulares e imponerles su *prestación* particular (? 185); en la monarquía feudal los vasallos tenían servicios indeterminados, pero igualmente debían prestarlos también en su particularidad; por ejemplo, la profesión de juez y otras; las prestaciones en Oriente y en Egipto para su desmesurada arquitectura, eran también de calidad particular.

En estas relaciones falta el principio de la *libertad subjetiva*, de que el derecho sustancial del individuo —el cual en tales prestaciones es como su contenido, algo de particular—, sea intervenido por su *voluntad particular*; derecho que únicamente es posible por la exigencia de las prestaciones en la forma del valor general y el cual es la razón que ha originado esta transformación. **[253]**

§ 300

En el poder legislativo como totalidad tienen parte activa, sobre todo, los otros dos momentos: el *monárquico*, como al que concierne la decisión suprema; el *poder gubernativo* como momento consultivo, con el conocimiento y la visión concreta de la totalidad en sus múltiples aspectos y en los principios reales que están consolidados en ella, así como con el conocimiento de las necesidades del poder del Estado en particular; y, en fin, el elemento de las *clases sociales*.

§ 301

En el elemento de las clases, existe la determinación de que llega a la existencia la preocupación general, no sólo en sí, sino también por sí, esto es, el momento de la *libertad formal subjetiva*, la conciencia pública, como *universalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de la *multitud*.

La expresión «los muchos» ἀ διάφορον designa la universalidad empírica más concretamente que el corriente «todos». Puesto que si se dice que se comprende de por sí, como entre estos «todos», por lo menos no se suponen los niños, las mujeres, etcétera; con esto se entiende mejor, que no se debe emplear la expresión completamente determinada *todos*, cuando se trata todavía de algo completamente indeterminado. Sobre todo, está de moda un número tan indecible de torcidas y falsas teorías y modos de decir acerca del pueblo, de la constitución y de las clases, que sería vano esfuerzo querer citarlas, discutirlas y rectificarlas. La teoría que antes que nada suele tener presente la conciencia común, acerca de la necesidad o de la utilidad de la colaboración de las clases, es especialmente ésta, aproximadamente: «los diputados del pueblo o, más bien, *el pueblo debe comprender del mejor modo* qué es lo útil para su mejoramiento». Por lo que respecta al primer punto, la cuestión reside, por el contrario, en que el pueblo —en tanto se designa con esta palabra una parte determinada de los miembros del Estado — significa la parte *que no sabe lo que quiere*. Saber qué cosa se quiere y,

más aún, qué quiere la voluntad que es en sí y por sí, la razón, es el fruto de un conocimiento y de una penetración más profunda, que precisamente no es asunto del pueblo.

La garantía que hay en las clases para el bienestar general y **[254]** para la libertad pública se la encuentra, con algo de reflexión, no ya en la inteligencia propia de ellas —puesto que los más altos funcionarios del Estado tienen necesariamente una penetración más honda y comprensiva acerca de la naturaleza de las instituciones y de las necesidades del Estado, así como una muy grande aptitud y hábito para semejantes asuntos y *pueden* hacer el Bien sin las clases, como deben también continuamente hacerlo en las asambleas de las clases—, sino que la garantía se encuentra en parte, por cierto, en una contribución de la capacidad de los diputados, justamente en la incitación a *los funcionarios* que están muy alejados de la vigilancia de los jefes superiores y en especial en la necesidad y en la falta más urgente y particular que ellos tienen ante sí de intuiciones más concretaos; pero, en parte, reside en la consecuencia que implica la censura esperada de la multitud, es decir, de una crítica pública: de dirigir ya, con precedencia, la mayor penetración a los asuntos y a los designios a proponer y disponerlos sólo según los motivos más puros, obligación que es eficaz igualmente para los miembros de las clases.

Pero, para los que consideran la voluntad de las clases especialmente eficaz para el bien general, ya se ha hecho notar en el § 272 que pertenece a la opinión de la plebe, al punto de vista negativo, el presuponer en el gobierno una mala o menos buena voluntad; presuposición que si se debiese contestar en la misma forma, tendría como consecuencia la recriminación de que las clases —ya que se originan en la individualidad, en el punto de vista privado y en los intereses particulares—, están inclinadas a utilizar su actividad en beneficio de ellos y a expensas del interés general; mientras que, contrariamente, los otros momentos del poder del Estado son colocados ya por sí en el punto de vista del Estado y destinados a finalidades generales.

Por lo que se refiere a la *garantía* en general, la cual debe también encontrarse especialmente en las clases, cada una de las instituciones del Estado participa de ellas para ser una garantía del bienestar público y de la

libertad racional; y entre ellas hay instituciones como la soberanía del monarca, la herencia de la sucesión en el trono, la organización judicial, etcétera, en las cuales esa garantía se halla decidida en un mayor grado.

La determinación conceptual de las clases radica en que con ellas *llega a la existencia* el momento subjetivo de la libertad universal, la propia inteligencia y la voluntad particular de la esfera —que en este tratado ha sido llamada la Sociedad Civil—, con *referencia al Estado*.

Como tal momento es una determinación de la Idea desplegada **[255]** como totalidad, esta necesidad interna que no se debe confundir con *necesidad* y *utilidad* externa, deriva, como en todo, del punto de vista filosófico.

§ 302

Consideradas como órgano intermediario, las clases están entre el gobierno, por una parte, y el pueblo disuelto en las agrupaciones y en los individuos particulares. Su determinación requiere en ellas, tanto el *sentido* y el *sentimiento* del *Estado* y del *Gobierno*, como él de los intereses de los *círculos particulares* y de los individuos.

Al mismo tiempo, esta situación tiene el significado de una mediación, común al poder gubernativo organizado, por el cual ni el poder del soberano aparece aislado como un extremo, ni como un mero poder de dominación y una arbitrariedad, ni los intereses particulares de las comunidades, de las corporaciones y de los individuos se aíslan: o más todavía, por la cual los individuos no llegan a representar una *multitud* y un *montón*; por lo tanto, no alcanzan a una voluntad y opinión inorgánica y al mero poder de la masa frente al Estado orgánico·

Pertenece a un punto de vista lógico muy importante el que un momento determinado, en tanto se da en antítesis, tenga la posición de un extremo, cese de ser tal y sea un momento *orgánico* por el hecho de que él, al mismo tiempo, es un medio. En el problema considerado aquí es tanto más

importante poner de relieve este aspecto, puesto que entra en el prejuicio frecuente pero sumamente peligroso de concebir las clases, principalmente desde la posición de la *antítesis* hacia el gobierno, como si ésa fuera su condición esencial.

Orgánicamente absorbido, esto es, en la totalidad, el elemento de las clases se presenta sólo en la función de la mediación. Por consiguiente, la propia antítesis es rebajada a apariencia. Si ella, en cuanto tiene su expresión, no tocase solamente a la superficie, sino que llegase a ser realmente una antítesis sustancial, el Estado iría al encuentro de su ruina.

La demostración de que la oposición no es de esta especie, surge de acuerdo a la naturaleza de la cosa por este medio; que los objetos de la misma no atañen a los elementos esenciales del organismo político, sino a cosas muy especiales y muy indiferentes, y **[256]** la pasión que se vincula a este contenido, viene, sin embargo, a ser partidismo por un interés meramente subjetivo, quizás, para los más elevados cargos del Estado.

§ 303

La clase general que se dedica más de cerca al *servicio* del *gobierno*, debe tender directamente en su determinación como fin de su actividad esencial, a lo *universal*; en el elemento de *clase* del poder legislativo *la clase* de las personas *privadas* alcanza una *importancia* y *una actividad política*. La misma no puede manifestarse entonces, ni como simple masa inorgánica, ni como multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ya es, o* sea que está diferenciada en una clase, que se basa sobre una relación sustancial, en una clase que se funda sobre sus necesidades propias y sobre el trabajo que las une (§ 201 y sig.).

Solamente así, en esta consideración, el elemento *particular*, real en el Estado, se enlaza con el general.

Esto va contra una concepción corriente, es decir, de que la clase de las personas privadas, siendo elevada en el poder legislativo a la participación

de lo universal, debe mostrarse allí en forma de *individuos*, sean ellos elegidos representantes para una tal función, sea que, más bien, cada uno debe ejercer en ella una parte.

Esta posición atomística y abstracta desaparece ya en la familia y en la Sociedad Civil donde el individuo se presenta sólo como miembro de una universalidad.

Pero el Estado es esencialmente una organización de miembros tales que constituyen clases por sí, y en él no debe mostrarse ningún momento como una multitud Inorgánica.

Los muchos, como individuos, lo que de buena fe se comprende por pueblo, es por cierto un *conjunto*, pero sólo como *multitud*; montón informe cuyo impulso y obrar sería justamente por eso, sólo primario, irracional, salvaje y brutal.

Como con respecto a la constitución aún se oye hablar de *pueblo*, de esta totalidad inorgánica, así se puede ya saber con antelación que sólo hace falta aguardar generalidades y declamaciones ambiguas.

La teoría que disuelve de nuevo las comunidades —presentes ya en aquellos círculos donde se muestran en el terreno político, esto es, en la posición de la *suprema universalidad concreta*—, en **[257]** una multitud de individuos, tiene justamente por eso, separadas una de la otra, la vida civil y la política, y coloca a ésta, por decirlo así, en el aire; porque su base ha de ser solamente la individualidad abstracta del arbitrio y de la opinión, y, por lo tanto, las sitúa en lo accidental, y no en una base *firme* en sí y por sí *legitima*. Aunque en las representaciones de tal teoría las clases de la Sociedad Civil, en general, y las clases en el sentido político se hallan alejadas una de la otra, sin embargo, el lenguaje ha mantenido aún esta *unión*, que, por lo demás, existía de antemano.

§ 304

El elemento político de las clases contiene, también, en su determinación propia, la distinción de las clases, presente ya en las esferas anteriores. Su posición, ante todo abstracta, es decir, de *extremo* de la *universalidad empírica*, frente al *principio del*

soberano o del monarca —en el cual sólo se encuentra la *posibilidad* del acuerdo y, al par, la *posibilidad* de la *oposición hostil*—; esa situación abstracta se convierte en referencia racional (esto es, en silogismo, § 302) sólo porque llega a existir *su mediación*. Como ya, de parte del poder del soberano, el poder gubernativo (§ 300) tiene esta determinación, así también de parte de las clases, un momento de las mismas debe ser interpretado de acuerdo a la determinación de existir esencialmente como momento del medio.

§ 305

Una de las clases de la sociedad civil encierra el principio que por sí es apto para ser instituido en tal relación política; es decir, la clase de la ética natural que tiene como base a la vida familiar y con respecto a la subsistencia, a la propiedad fundiaria; y, referente a su particularidad, tiene de común con el elemento de la soberanía, una voluntad que se basa sobre sí, y la determinación natural que aquél incluye en sí.

§ 306

Muy especialmente, esa clase está constituida para la situación y significación política, en cuanto sus riquezas son independientes tanto de los bienes del Estado como de la **[258]** inseguridad del comercio, del deseo de la ganancia y de la mutabilidad de la posesión en general —independientes tanto del favor del poder gubernativo, como del favor de la multitud—, y hasta está reforzada *contra la propia arbitrariedad*, por el hecho de que los miembros de esta clase —intimidados por esta determinación—, están privados del derecho de los demás ciudadanos de disponer,

por una parte, libremente sobre toda su propiedad, y, por otra, de saber que ella pasa a los hijos en base a la igualdad del amor por ellos, y la riqueza se convierte así, en bien hereditario inalienable, gravado por el mayorazgo.

§ 307

El derecho de esta parte de la clase sustancial, está de ese modo, fundado ciertamente sobre el principio natural de la familia, pero esto es *subvertido*, al mismo tiempo, por duros sacrificios para el *fin político*, por el cual esa clase es destinada esencialmente a la acción hacia tal fin; e, igualmente, en consecuencia, es llamada y *autorizada* a ella desde el *nacimiento*, sin la accidentalidad de una elección. Por lo tanto, tiene una firme situación, esencial, entre el arbitrio subjetivo o la accidentalidad de los dos extremos; y como ella (§ precedente) lleva en sí una representación del momento del poder del soberano, así divide también, con el otro extremo, las necesidades que son por lo demás iguales, y los idénticos derechos, y de ese modo se convierte, a la vez, en sostén del trono y la sociedad.

§ 308

En la otra parte del elemento de la clase social se introduce el lado *inestable* de la *sociedad civil*, el cual sólo puede intervenir por medio de los *diputados*; exteriormente, a causa de la multitud de sus miembros pero, esencialmente, en razón a la naturaleza de su determinación y ocupación.

En cuanto a los diputados de la Sociedad Civil, es fácil comprender directamente que lo son, *en tanto lo que ella es*; por consiguiente, no como disuelta atomísticamente en los individuos y

reunida en un momento sin más dilación y sólo **[259]** por un acto singular y temporáneo, sino en cuanto organizada en sus asociaciones, comunidades y corporaciones constituidas, las cuales de este modo mantienen una conexión política.

En su derecho a tal delegación, convocada por el poder del soberano, como en el derecho de la clase principal a la manifestación, la existencia de las clases y su asamblea encuentran una garantía establecida, característica.

Que *todos*, particularmente, deben tomar parte en la discusión y resolución sobre los asuntos generales del Estado, puesto que estos *todos* son miembros del Estado y los asuntos del Estado son los asuntos de *todos*, en los cuales ellos tienen el *derecho* de estar presentes con su *saber y querer*; semejante concepción —que intenta poner el elemento *democrático sin ninguna* forma racional en el organismo del Estado, el cual sólo existe gracias a tal forma— se presenta fácilmente, porque se detiene en la determinación *abstracta* de ser miembro del Estado y porque el pensamiento superficial se detiene en las abstracciones.

La consideración racional, la conciencia de la Idea es *concreta* y, por lo tanto, se encuentra con el verdadero sentido *práctico*, que no es otro que el sentido racional, el sentido de la Idea, el cual, sin embargo, no se debe confundir con la mera «routine» del asunto y con el horizonte de una esfera limitada.

El Estado concreto es la *totalidad organizada en sus círculos particulares*; el miembro del Estado es un componente de una determinada clase; sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración en el Estado.

Su determinación universal contiene el doble momento, de ser persona *privada* y, en cuanto pensante, ser una conciencia y una voluntad de lo *universal*; empero, solamente esa conciencia y esa voluntad no están vacías sino *plenas* y realmente vivas, cuando están *llenas* de particularidad, que se presenta en la clase y en la determinación particular; o sea el individuo como *género*, pero que tiene su *inmanente realidad* universal, en cuanto él

es el género *próximo*. El individuo alcanza su determinación real y viviente para lo universal, ante todo, en la esfera de su corporación, de su comunidad, etcétera (§ 251), donde es libre de entrar mediante su habilidad en aquélla para la cual tiene aptitudes, y a ellas pertenece, también, la clase general. [260]

Otra presuposición que se halla en la teoría por la cual *todos* deben participar en los problemas del Estado, esto es, que *todos entienden de tales asuntos*, es igualmente absurda, por más que a pesar de ello se la puede escuchar frecuentemente. En la opinión pública (§ 316), sin embargo, está abierta para cada uno la vía para manifestar y hacer valer la propia opinión subjetiva acerca de lo general.

§ 309

Porque la delegación se realiza para la discusión y la decisión sobre los problemas *generales*, su significado es de que a ella son destinados tales individuos en la confianza de que entienden semejantes asuntos mejor que los que delegan; así como también porque ellos no hacen valer los intereses particulares de una comunidad o corporación contra el interés universal, sino en conformidad a éste. En consecuencia, no tienen la condición de ser mandatarios, encargados o portadores de instrucciones; tanto menos, en cuanto la asamblea tiene la finalidad de ser un conjunto vivo, que se informa y se convence mutuamente, y que discute en común.

§ 310

La garantía de las cualidades que corresponden a ese propósito, así como de la disposición del ánimo —puesto que la riqueza independiente ya pretende su propio derecho en la primera parte de las clases—, se presenta en la segunda parte que surge del movible

y versátil elemento de la Sociedad Civil, especialmente en la actitud del ánimo, disposición y conocimiento de los mandatos y de los intereses del Estado y de la Sociedad Civil, adquiridos con la *efectiva* gestión de los negocios en los *cargos de las magistraturas* o del Estado, y consolidados realmente, y en el sentir de la autoridad y del Estado, de tal modo formado y experimentado.

La opinión subjetiva de sí, fácilmente juzga superflua y más bien, quizás, ofensiva la demanda de tales garantías, cuando se la hace en lo tocante al pueblo. Pero el Estado tiene para su determinación la objetividad, y no a una opinión subjetiva, y la confianza que tiene de sí mismo; los individuos pueden ser para el Estado **[261]** sólo lo que de ellos es reconocido y experimentado objetivamente. El Estado, en el ámbito del elemento de la clase, tiene que cuidar de ella, tanto más en cuanto él tiene su raíz en los intereses y ocupaciones dirigidas a lo particular, donde la accidentalidad, el cambio y la arbitrariedad tienen su derecho para desarrollarse.

La condición externa, una cierta riqueza, aparece, tomada meramente por sí, como el extremo parcial de la exterioridad, frente al otro igualmente unilateral, de la fe simplemente subjetiva y de la opinión de los electores. Tanto el uno como el otro, en su abstracción, contrastan con las cualidades concretas que son requeridas para la discusión de los problemas del gobierno y que están contenidas en las determinaciones indicadas en el § 302·. Por lo demás, la cualidad de la riqueza tiene ya, en la selección para los cargos superiores y para los otros puestos de las asociaciones y de las comunidades, la esfera en la cual ha podido ejercer su influencia, especialmente si algunos de esos problemas son administrados gratuita y directamente respecto a los asuntos de la clase y si los miembros no reciben ningún honorario.

§ 311

La delegación, como emanada de la Sociedad Civil, tiene, además, el significado de que los diputados deben ser conocedores de las necesidades especiales, de los inconvenientes, de los intereses particulares de la Sociedad y que participen en ellos. Puesto que surge, según la naturaleza de la Sociedad Civil, de sus diversas corporaciones (§ 308), y el simple modo de este proceso no es turbado por abstracciones y concepciones atomísticas, la delegación satisface de inmediato aquel punto de vista; o bien, el elegir es, en general, algo superfluo y se limita a un juego vil de la opinión y de la arbitrariedad.

Por sí mismo se evidencia el interés de que entre los diputados se hallen personas para cada gran actividad social, por ejemplo, para el comercio, para la industria, etcétera, que la conozcan profundamente y pertenezcan a ella. En la concepción de una vana elección indeterminada, esta importante circunstancia es dejada a merced de la accidentalidad.

Pero cada una de esas actividades tiene igual derecho frente a las demás de ser representada.

Si los diputados son considerados *representantes*, esto tiene un significado orgánicamente racional sólo cuando se comprende que **[262]** no son *representantes de individuos* ni de una *multitud*, sino *representantes* de una las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses.

El representar, también por eso, no tiene más el sentido de que *uno esté en lugar de otro*, sino que el interés mismo *está realmente presente* en sus representantes, así como el representante existe para su propio elemento objetivo.

Acerca de la elección por medio de muchos individuos, puede hacerse notar aún que, en especial en los grandes Estados, se manifiesta, precisamente, la *indiferencia* para dar el propio sufragio, puesto que en la cantidad tiene un efecto insignificante; y el que tiene derecho al voto, por más que esta autorización pueda serle valorada y considerada como algo elevado, no se presenta a la votación; de suerte que, de tal institución se

deriva más bien lo contrario a su finalidad y la elección recae en poder de unos pocos, de una parte, y, por lo tanto, del interés particular, accidental, que debía justamente estar neutralizado.

§ 312

Cada uno de los dos aspectos contenidos en el elemento de las clases sociales (§§ 305-308), lleva una particular modificación en la discusión; y puesto que, además, un momento tiene la misión peculiar de la mediación dentro de esta esfera, esto es, entre los que existen en ella, se deduce igualmente para el mismo una existencia separada: la asamblea de las clases se dividirá, por lo tanto, *en dos Cámaras*.

§ 313

Por medio de esta separación no sólo la madurez de las resoluciones alcanza su más grande seguridad gracias a una pluralidad de *instancias*, y se evita la contingencia de un acuerdo momentáneo, así como la accidentalidad que pueda recibir la decisión por un mayor número de sufragios; sino que, especialmente el elemento de la clase llega en menor grado a la situación de ponerse directamente contra el gobierno; o, en el caso de que el momento que media se encuentre igualmente de parte de la segunda clase, el peso de su opinión se refuerza, tanto más en cuanto ella se manifiesta imparcial y su oposición aparece neutralizada. [263]

§ 314

Puesto que la institución de las clases no tiene la determinación de que, por medio de ellas, sea discutido y resuelto del mejor modo

el problema del Estado *en sí*, en ese sentido, ellas sólo constituyen algo superfluo (§ 301); pero su determinación característica consiste en que, en su saber, aconsejar y decidir colectivo sobre los problemas generales, respecto a los miembros de la Sociedad Civil no participantes en el gobierno, el momento de la *libertad formal* alcanza su derecho; y el momento del conocimiento *universal* ante todo, consigue su extensión mediante la *publicidad* de las discusiones de las clases.

§ 315

La discusión permite que la *opinión pública* alcance por primera vez el verdadero *pensamiento*, la *inteligencia* de la situación y del concepto del Estado y de sus problemas, y por primera vez, por lo tanto, una *capacidad de juzgar más racionalmente* acerca de él; y luego aprenda a conocer y a apreciar también las funciones, las capacidades, las virtudes y las aptitudes de las autoridades del Estado y de los funcionarios. Como estas capacidades consiguen con esa publicidad una poderosa ocasión de despliegue y un escenario muy honroso, también ella es el remedio contra la presunción de los individuos y de la multitud, y el medio de educación para éstos, es decir, uno de los mejores medios.

§ 316

La libertad formal, subjetiva, por la cual los individuos como tales, tienen y expresan el juicio, la opinión y el consejo personal sobre los asuntos generales, tiene su manifestación en el conjunto que se denomina *opinión pública*.

Lo universal en sí y por sí, lo *sustancial* y lo *verdadero es* ligado aquí, con su contrario, con lo que es por sí *característica y*

particularidad de la opinión de muchos; ese estado es, por lo tanto, la presente contradicción de sí mismo, el conocimiento como *apariencia*, la esencialidad tan inmediata, como la inesencialidad. **[264]**

§ 317

La opinión pública, en consecuencia, encierra en sí los eternos principios sustanciales de la justicia, la verdadera materia y el resultado de toda la constitución, de toda la legislación y de la situación en general, en la forma de *sano entendimiento humano*, en cuanto, presuposición moral que penetra a través de todos bajo el aspecto de convicciones; así como contiene las verdaderas necesidades y las rectas orientaciones de la realidad.

Al mismo tiempo, como esta inferioridad se manifiesta en la conciencia y llega a la representación como normas universales, parte por sí, parte en apoyo del raciocinio concreto sobre los acontecimientos, resoluciones y referencias del Estado y de sus necesidades sentidas; así, se presenta toda la accidentalidad del opinar, su ignorancia y extravío, su falso saber y juicio. Por que, aquí importa la conciencia de la *peculiariedad* de la posición y del conocimiento; una opinión, cuanto *más malo* es su contenido, tanto más peculiar es, porque el mal es lo absolutamente particular y característico en su contenido y, por el contrario, lo racional es lo universal en sí y por sí, es lo característico en lo cual la opinión se *representa algo*.

En consecuencia, no debe sostenerse como una consideración subjetiva distinta, si una vez se dice:

Vox populi, vox Dei;

y otra, en Ariosto:

Che'l volgare ignorante ogn'un riprenda
E parli piú, di quel que meno intenda.
(«Orlando Furioso», Canto XXVIII, octava 1.ª)

Una y otra sentencia se las encuentra en la opinión pública; y puesto que en ellas se ha ligado directamente la verdad y el error infinito, no existe una verdadera *seriedad* en una ni en otra.

Puede parecer difícil determinar dónde exista seriedad; efectivamente, será difícil si se atiende a la *inmediata expresión* de la opinión pública. Pero, ya que *lo sustancial* es su interioridad, sólo en ello hay verdaderamente seriedad; empero, esto no puede ser conocido por ella, justamente porque sólo es lo sustancial de sí y por sí mismo. **[265]**

Cualquiera que sea la pasión puesta en lo creído, por más seriamente que sea afirmado, combatido o disputado, esto no proporciona un criterio acerca de lo que se trata realmente; pero la opinión no se persuadirá, de ninguna manera, de que su seriedad no es absolutamente seria.

Un gran espíritu (Federico el Grande) propuso a la discusión pública esta cuestión: «si es lícito engañar a un pueblo». Se debería responder que un pueblo no se deja engañar acerca de su fundamento esencial sobre la *esencia* y sobre el carácter determinado de su espíritu; pero que sobre la manera de saber esto y de juzgar sus actos y acontecimientos, etcétera, se engaña a sí mismo.

§ 318

La opinión pública merece tanto ser *estimada*, como *despreciada*; despreciada por su concreta conciencia y expresión; estimada por su base esencial que, más o menos oscurecida, aparece sólo en aquella positividad. Ya que ella aún no tiene en sí la norma de la diferenciación, ni la aptitud de elevar en sí, a saber determinado, el aspecto sustancial; su independencia es la primera condición formal para algo grande y racional (en la realidad como

en la ciencia). Esto, por su parte, es seguro que de inmediato, la opinión pública ha de tolerarlo, reconocerlo e instituirlo como una de sus convicciones.

§ 319

La libertad de la expresión pública (de la cual es un medio *la prensa*, a pesar de que tiene ventajas para la difusión frente a otro medio, a la propaganda oral, cede a ésta, en vivacidad), la satisfacción de ese impulso punzante de decir y haber dicho la opinión propia, tiene su garantía directa en las leyes jurídicas y en las ordenanzas, que, en parte, impiden sus intemperancias y, en parte, las castigan con medios policiales; pero tiene la garantía indirecta en la incapacidad de perjudicar, que está fundada especialmente en la racionalidad de la constitución, en la estabilidad del gobierno, y luego, también, en la publicidad de las asambleas de las clases; en la cual, en cuanto en esas asambleas se manifiesta el conocimiento formado acerca de los intereses del Estado y se omite decir a los demás lo que es insignificante, **[266]** se impide en ellos, principalmente, la opinión de que semejante charla sea de importancia y eficacia determinada; pero, además, en la indiferencia y en el desprecio hacia el discurrir superficial y fatigador que pronto y necesariamente se envilece.

Definir la libertad de prensa como la libertad de hablar y de escribir *lo que se quiera*, corre pareja con el hecho de expedirse acerca de la libertad en general, como la libertad *para hacer lo que se desee*. Tal discurrir corresponde a la ignorancia y a la superficialidad aún del todo inculta de la representación. Por lo demás no hay otro momento según la naturaleza de la cosa en el cual el formalismo se aferré tan obstinadamente y se deje comprender tan poco como en esta cuestión.

Puesto que el objeto consiste en la mayor fugacidad, particularidad y accidentalidad de la opinión en infinita multiplicidad de contenido y de recursos; por encima de la directa exhortación al robo, al homicidio y a la rebelión, etcétera, se encuentra el arte y la formación de la expresión que aparece por sí, como totalmente general e indeterminada, pero que, en parte, oculta al mismo tiempo un significado determinado en absoluto, y, en parte, se liga a consecuencias que no están realmente expresadas e indeterminadas, tanto si ellas se derivan regularmente como si deban estar contenidas en aquella expresión.

Esta indeterminación de la materia y de la forma no deja alcanzar para las leyes relativas aquella determinación que se requiere en la ley, y, puesto que, culpa, error, ofensa, tienen en ello el aspecto más *subjetivo y particular*, aquélla hace del juicio igualmente una decisión completamente *subjetiva*. Además, siendo dirigida la ofensa al pensamiento, a la opinión y a la voluntad ajenos, son éstos el elemento en el cual alcanza una realidad; empero, este elemento corresponde a la libertad de otros, y, por lo tanto, depende de éstos si aquella acción lesiva es un hecho real.

Frente a las leyes, en consecuencia, puede, del mismo modo, ser demostrada su indeterminación en cuanto se dejan descubrir por la expresión, recursos y actitudes del contenido con el cual se toman las leyes, o la sentencia del magistrado *se* afirma *como* juicio subjetivo. Además, si la expresión es considerada como *hecho lesivo*, contrariamente puede sostenerse que no es un hecho, sino que solamente es en tanto una *opinión* y un *pensamiento*, en cuanto sólo es un *discurso*. Así en un instante, por la mera subjetividad del contenido y de la forma, por la *insignificancia y la falta de importancia* de una simple opinión y de un mero discurso, se pretende **[267]** la impunidad del mismo; y, precisamente, para esa opinión, en ésa mi más *espiritual* propiedad y para que el discurso como expresión y uso de esa mi posesión, se pretende un *elevado respeto y consideración*.

Pero lo sustancial es y subsiste, que la vulneración del honor de los individuos, en general, la difamación, la injuria, el desprecio al gobierno, a sus autoridades, empleados y a la persona del monarca; y, en particular, el escarnio de las leyes, la incitación a la rebelión, etcétera, son, con las más variadas gradaciones, delito y culpa.

La mayor indeterminación que tales actos adquieren gracias al elemento en el cual tienen su expresión, no niega su carácter sustancial y tiene sólo la consecuencia de que el terreno *subjetivo*, en el cual se realizan, determina también la *naturaleza* y *la forma de la reacción*; ésta —determinada como obstáculo al delito por parte de la policía o como pena propia—, instituye como necesidad la subjetividad de la opinión, de la accidentalidad, etcétera.

El formalismo, como siempre, se pone aquí a deducir, por medio de argumentos de las partes *individuales* —que pertenecen a la apariencia externa— y de las abstracciones que ella revela, la naturaleza sustancial y concreta de la cosa.

Pero *las ciencias* —puesto que son ciencias, jamás se hallan así en general, sobre el terreno de la opinión y de la posición subjetiva, como tampoco su explicación consiste en el arte de los rodeos, de las alusiones, de las medias palabras y reticencias, sino en la expresión equívoca, determinada y evidente del significado y del sentido—, no entran en la categoría de lo que constituye la opinión pública (§ 316).

Por lo demás, puesto que, como ya se ha destacado, el elemento en el cual las opiniones y sus expresiones como tales, llegan a ser *acción acabada* y alcanzan su existencia real, son la inteligencia, los principios y las opiniones ajenas; este aspecto de las acciones, su efecto particular y lo *temible* para los individuos, para la sociedad y para el Estado (§ 218) dependen de la cualidad de este terreno, como una chispa arrojada sobre un montón de pólvora es por completo más temible que si fuera arrojada sobre la tierra firme, en donde se pierde sin dejar huellas.

Por lo tanto, como la expresión científica tiene su derecho y su garantía en su materia y contenido así el agravio de la expresión puede obtener una garantía o al menos una tolerancia en la abyección en la cual se ha transferido.

Una parte de semejantes culpas, por sí punibles legalmente, puede ser remitida a cuenta de aquella especie de Némesis que la **[268]** íntima impotencia, al sentirse oprimida por los ingenios y virtudes superiores, es empujada a ejercer, para conseguir la posesión de sí misma, contra tal superioridad y para volver a dar una conciencia de sí a la propia nulidad; del mismo modo que los soldados romanos al traer en triunfo a sus

generales, con cantos de escarnio, ejercían una inocente Némesis por su duro trabajo y obediencia, especialmente porque su nombre no llegaba a ser contado en aquel honor; y así, se equilibraban con él.

Aquella perversa y odiosa Némesis pierde su eficacia gracias al desprecio, y, como el público que forma, quizás, un círculo alrededor de tal atareamiento, se limita al insignificante placer maligno y a la propia condenación que encierra en sí.

§ 320

La *subjetividad* que como disolución de la vida presente del Estado, tiene su manifestación más *exterior* en la opinión y en el raciocinio, que quiere hacer valer su accidentalidad y que justamente, así se anula; posee su verdadera realidad en su contrario, en la *subjetividad* como idéntica a la voluntad sustancial, que constituye el concepto del poder soberano y que, como *idealidad* de la totalidad, según lo dicho hasta aquí, aún no está unida a su derecho y a su existencia.

II. La Soberanía Exterior

§ 321

La soberanía interior es esa idealidad, en tanto que los momentos del Espíritu y de su realidad el Estado, son *desplegados* en su *necesidad* y *existen* como *miembros* del mismo. Pero el Espíritu, como en la relación *infinitamente negativa* de la libertad consigo es, al par, esencialmente un *ser por sí* que *ha reunido en sí* la diferencia existente y, por lo tanto, es exclusivo. En esta determinación el Estado tiene una *individualidad* que es

esencialmente como un individuo, y en el campo de la soberanía, es como un individuo real, inmediato (§ 279). **[269]**

§ 322

La individualidad, como exclusivo ser por sí, se presenta como *relación con los demás Estados*, de los cuales cada uno es autónomo frente a los otros. Porque el *ser por sí* del Espíritu real tiene su existencia en esta autonomía, ella constituye la primera libertad y suprema dignidad de un pueblo.

Aquellos que hablan de anhelos de una colectividad —que constituye un Estado más o menos autónomo y tiene un núcleo propio—, de deseos de perder este núcleo y la propia independencia para constituir una totalidad con otro, saben poco de la naturaleza de una colectividad y del sentimiento de sí, que un pueblo posee en su independencia. El primer poder en el cual los Estados se manifiestan históricamente es esa autonomía en general, sea ella completamente abstracta o no tenga un posterior desenvolvimiento; corresponde, por lo tanto, a este hecho originario la circunstancia de que en la cumbre haya un individuo: patriarca, jefe de un linaje, etcétera.

§ 323

Así se presenta en la existencia esta referencia *negativa* del Estado consigo, como relación de uno con otro y como si la negación fuese algo *exterior*.

La presencia de esta relación negativa tiene la forma de algo acaecido y de la complicación con sucesos accidentales que llegan de *afuera*. Pero ella constituye su máximo momento *propio* —su infinitud real, como idealidad de toda finitud en él—, el aspecto en el cual la sustancia, en cuanto fuerza absoluta frente a toda cosa singular y particular, frente a la vida, a la propiedad y sus derechos,

así como frente a los otros círculos, lleva a existencia y a conciencia, la negación de las mismas.

§ 324

Esta determinación, con la cual el interés y el derecho del individuo son colocados como momento que se desvanece, al mismo tiempo constituye lo *positivo*, esto es, individualidad de ellos no accidental y mutable, sino que *es en si* y *por sí*. Esta relación y su reconocimiento son su deber **[270]** sustancial —el deber de conservar con el peligro y con el sacrificio de la propiedad y de la propia vida, y sin exceptuar la opinión y todo lo que está comprendido por sí mismo en el ámbito de la vida, esa individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado.

Se hace un cálculo muy equivocado, cuando en la exigencia de este sacrificio, el Estado es considerado sólo como Sociedad Civil, y como su fin último solamente es tenida en cuenta la garantía de la *vida* y de la *propiedad de los individuos*; puesto que esa garantía no se obtiene con el sacrificio de lo que debe ser *garantido*, sino al contrario.

Entre las cosas aducidas *se* encuentra el *momento ético de la guerra*, la que no debe ser juzgada como un mal absoluto y como accidentalidad simplemente exterior, que tenga su razón de ser por eso mismo accidental, en cualquier cosa, en las pasiones de los detentares del poder o de los pueblos, en la iniquidad, etcétera, y en general en lo que no debe ser. A lo que es de la naturaleza de lo accidental, se opone lo accidental y este destino precisamente constituye la necesidad; así como, en general, el concepto y la filosofía hacen desaparecer el punto de vista de la mera accidentalidad y, en ella, como apariencia reconoce su esencia, la necesidad.

Es *necesario* que lo finito, la propiedad y la vida, sea *supuesto* como *accidental*, porque éste es el concepto de lo finito.

Esta necesidad tiene, por un lado, el aspecto de fuerza natural en el Estado, este poder es sustraído a la naturaleza y la necesidad y toda cosa

finita es perecedera y fugaz. Pero en la esencia moral, es elevada, como obra de la libertad, a algo moral; aquella inestabilidad se convierte en un transcurrir *querido*, y la negación, que se encuentra allí como fundamento, se hace propia y sustancial individualidad de la esencia ética.

La guerra —como situación en la cual la vanidad de los bienes y de las cosas temporales, que de otro modo suele ser una manera de decir edificante, se convierte en una cosa seria—, constituye el momento en el cual la idealidad de lo *particular alcanza su derecho y se convierte en realidad*; ella consigue su más elevado sentido en que, por su intermedio, como ya lo he explicado en otro lugar[94] «la salud ética de los pueblos se mantiene en su equilibrio, frente al fortalecimiento de las determinaciones finitas, del mismo modo que el viento preserva al mar de la putrefacción, a **[271]** la cual lo reduciría una durable o, más aún, perpetua quietud».

Por lo demás, que ésta sea sólo una idea filosófica o, como se suele expresar de otro modo, una justificación de la *providencia*, y que las guerras efectivas tengan necesidad aún de otra justificación, da lugar a lo que sigue.

El hecho de que la idealidad, que se presenta en la guerra como relación accidental que se encuentra en lo exterior, y la idealidad según la cual los poderes internos del Estado son momentos orgánicos de la totalidad (ambas cosas son idénticas), llega *como* manifestación histórica, entre otros, en el sentido de que las guerras providenciales han impedido agitaciones internas y consolidado el poder interno del Estado…

Y el hecho de que los pueblos, no queriendo soportar o temiendo la soberanía en lo interior, fueron sojuzgados por otros, y que con tanto menor resultado y dignidad se han castigado en su independencia, cuanto menos el poder del Estado ha podido alcanzar en lo interno un serio equilibrio (su libertad ha muerto por el temor de morir); y que los Estados que tienen la garantía de su independencia, no en su potencia armada, sino en otros respectos (como, por ejemplo, los Estados desproporcionadamente pequeños frente a los vecinos), puedan existir con una constitución interna que por sí no garantiza calma ni en lo interior ni en lo exterior, etcétera, son fenómenos que corresponden precisamente a este momento.

§ 325

Porque el sacrificio por la individualidad del Estado consiste en la relación sustancial de todos y es, por lo tanto, un *deber general*, al mismo tiempo, como un aspecto de la idealidad, frente a la realidad de la existencia particular, llega a ser referencia particular y le es consagrada una clase propia: la *clase del valor militar*.

§ 326

Las contiendas de un Estado con otro pueden tener por objeto algún aspecto *particular* de su relación; la parte *especial* dedicada a la defensa del Estado tiene también su finalidad principal para estas contiendas. Pero, en cuanto entra en peligro el Estado como tal, su autonomía, *el deber llama a todos los ciudadanos* del Estado a su defensa. Así, **[272]** si la totalidad se ha convertido en fuerza y es arrastrada al exterior desde su vida interna en sí, la guerra de defensa se transforma en guerra de conquista.

Que la fuerza armada del Estado llegue a ser *ejército permanente* y que la finalidad para la tarea particular de su defensa, se transforme en *clase*, es la misma necesidad por la cual los otros momentos particulares, intereses y negocios han venido a ser clases de la industria, del Estado, de los negocios, etcétera. El argumentar, que vaga en las razones, se difunde en consideraciones sobre las grandes ventajas o desventajas del establecimiento de los ejércitos permanentes; y la opinión se resuelve de buena fe por estos últimos, porque el concepto de la cosa es más difícil de captar que los aspectos singulares y exteriores; y, luego, porque los intereses y los fines de la particularidad (los gastos con sus consecuencias, los mayores impuestos, etc.), son estimados muy respetuosamente en la conciencia de la Sociedad Civil, y no la necesidad en si y por sí que de esta manera vale sólo como un medio para aquéllos.

§ 327

El valor militar por sí es una *virtud* formal, porque es la más elevada abstracción de la libertad de todos los fines, bienes, satisfacciones y vida, particulares; pero esa negación existe en un modo *extrínsecamente real* y su manifestación como *cumplimiento* no es en sí misma de naturaleza espiritual: es interna disposición del ánimo, éste o aquel motivo; y su resultado real no puede ser *para sí*, sino únicamente para los demás.

§ 328

El contenido del valor militar, como disposición de ánimo, se encuentra en el verdadero y absoluto fin último, en la *soberanía* del Estado; la *realidad* de este fin último, en cuanto obra del valor militar, tiene como particular mediación la entrega voluntaria de la realidad personal. Este aspecto encierra el rigor de las supremas antítesis; la *entrega* misma pero como *existencia* de la libertad; la *independencia* máxima del *ser por sí* cuya existencia es realidad, a la vez, en el mecanismo de un *orden exterior* y del *servicio*; la obediencia y abandono total de la opinión y del rozamiento particular **[273]** y, por lo tanto, la *ausencia* de un espíritu propio, y la *presencia* instantánea, bastante intensa y comprensiva del espíritu y de la decisión; al obrar más hostil y personal contra los individuos, en la disposición plenamente indiferente, más bien buena, hacia ellos en cuanto individuos.

Arriesgar la vida, por cierto, es algo más que sólo temer a la muerte; pero, por ello, es la mera negación y no tiene ninguna determinación y ningún valor por sí; sólo lo positivo, el fin y el contenido, proporciona el sentido a ese coraje. Los ladrones, los homicidas con un fin delictuoso, los aventureros con un fin que se forma en su opinión, etc., tienen también el coraje de arriesgar la vida.

El fundamento del mundo moderno, el *pensamiento* y lo *universal*, han proporcionado al valor militar un aspecto más elevado por el cual su expresión parece ser más mecánica y no se presenta como hecho de una persona en *particular*, sino como el de un *miembro* de la totalidad; por lo cual, igualmente, no aparece como encaminado contra una determinada persona, sino contra una totalidad hostil y, por lo tanto, el coraje personal se manifiesta como no personal. Aquel principio ha creado, por ello, el *arma de fuego*, y ya no es una invención accidental de esta arma lo que ha transformado el sentido meramente personal del valor militar, en el sentido más abstracto.

§ 329

El Estado tiene su tendencia hacia el exterior, en el hecho de que es un sujeto individual. Su relación con los demás entra en el *poder del soberano*, al cual concierne directa y únicamente el comandar la fuerza armada, mantener las relaciones con los otros Estados por medio de los embajadores, concluir la guerra y la paz y otros tratados.

B) EL DERECHO POLÍTICO EXTERIOR

§ 330

El derecho político externo surge de las *relaciones* de los Estados independientes; lo que en él es en sí y por sí conserva la forma del *deber ser*, puesto que, para que sea real, depende de la *voluntad soberana diferenciada*. **[274]**

§ 331

El pueblo, como Estado, es el Espíritu en su racionalidad sustancial y, en su inmediata realidad, constituye el poder absoluto sobre el *territorio*; por consiguiente, un Estado frente a los otros es una autonomía soberana. Ser como tal *para otro*, esto es, ser *reconocido* por él, significa su primer absoluto derecho. Pero ese derecho, a la vez, es sólo formal y la exigencia de ese reconocimiento del Estado, simplemente porque él es tal, es abstracta; así, si de hecho es algo que es en sí y por sí, esto depende de su contenido, de su constitución, de su situación; y el reconocimiento, en cuanto contiene una identidad de ambos, se funda igualmente sobre el punto de vista y la voluntad de los otros.

Cuanto menos es el individuo persona real, sin relación con otras personas (§ 71), tanto menos el Estado es individuo efectivo, sin relación con los demás Estados (§ 322).

La legitimidad de un Estado, especialmente en cuanto está orientado al exterior, la del poder de su soberano, constituye, por un lado, una relación que se refiere completamente a lo *interno* (un Estado no debe intervenir en las tareas internas del otro); y, por otro lado, debe ser *cumplida* a la vez, esencialmente por el reconocimiento de los demás Estados. Pero ese reconocimiento exige una garantía, esto es, que él acepte igualmente a los otros, que deben reconocerlo, es decir, que han de respetarlo en su independencia; por lo tanto, no puede serle indiferente lo que suceda en su interior. Por ejemplo, en un pueblo nómada, en general, que se encuentre en un bajo nivel de cultura, se presenta la cuestión de saber hasta qué límite puede ser considerado como Estado.

El punto de vista religioso (en una época en el pueblo judío y en el mahometano) puede encerrar aún una más elevada oposición, que no permita la identidad universal que corresponde al reconocimiento.

§ 332

La realidad inmediata, en la cual se dan los Estados unos con respecto al otro, se particulariza en relaciones múltiples cuya determinación proviene del arbitrio independiente bilateral, y tiene la naturaleza formal de los *contratos* en general. **[275]**

La *materia* de estos contratos es, sin embargo, de una variedad infinitamente menor que en la Sociedad Civil, en la que los individuos están en mutua dependencia, en los más variados respectos, mientras que los Estados autónomos son principalmente totalidades que se satisfacen en sí.

§ 333

El *fundamento* del *derecho internacional*, como derecho *universal* que debe valer en sí y por sí entre los Estados, a diferencia del contenido especial de los tratados positivos, consiste en que los *tratados*, en cuanto de ellos dependen las obligaciones de los Estados entre sí, *deben ser observados*. Pero, puesto que la relación de los Estados tiene como base su respectiva soberanía, en el estado natural están los unos frente a los otros, y sus derechos tienen *su realidad*, no en una voluntad universal instituida como poder por encima de ellos, sino en una voluntad particular de los Estados.

La determinación universal queda en el *debe ser* y la situación se convierte en una vicisitud de la relación conforme a los tratados y de la negación de la misma.

Entre los Estados no hay juez, sino árbitros supremos y mediadores y aún éstos sólo accidentalmente, es decir, de acuerdo a la voluntad particular. La concepción kantiana de una *paz perpetua* por medio de una liga de los Estados, la cual allane toda controversia como poder reconocido por cada Estado, ajuste toda disensión y haga imposible la solución por medio de la guerra, presupone la *unanimidad de los Estados*, la cual depende de razones

y consideraciones morales, religiosas o de otra naturaleza, y, en general, siempre de una voluntad soberana particular, y por ello permanecería tachada de accidentalidad.

§ 334

El conflicto de los Estados, en cuanto las voluntades particulares no hallan una conciliación, sólo puede ser resuelto por medio *de la guerra*. Pero cuáles han de ser las ofensas a considerar como infracción determinada de los tratados o vulneración del reconocimiento y de la dignidad —ofensas que en el ámbito del Estado ampliamente comprensivo **[276]** y en las relaciones multilaterales, que se dan gracias a sus súbditos, no se pueden presentar fácilmente y en cantidad—, ello permanece indeterminado en sí, porque el Estado puede poner su infinitud y su dignidad en cada una de sus individualidades; y tanto más se inclina a esa irritabilidad, cuanto más una fuerte individualidad sea empujada por una larga paz interna a buscarse y procurarse, hacia afuera, una materia para la acción.

§ 335

Fuera de eso, el Estado como espiritual en general, puede no cerrarse a querer considerar solamente la *realidad* de la ofensa, sino que allí se agrega como causa de discordia el *representarse* una tal ofensa como *peligro* que amenaza desde otro Estado, con elevarse y descender a las más grandes o a las más mezquinas verosimilitudes, suposiciones acerca de las intenciones, etcétera.

§ 336

Puesto que los Estados en su relación de autonomía, uno frente al otro, son como voluntades *particulares*, y la validez de los tratados depende de ellas; pero como la *voluntad particular* de la totalidad es, *en cuanto a su contenido*, *su bienestar* en general, ella constituye la ley suprema en la conducta de los Estados con los demás, tanto más cuanto que la Idea del Estado consiste, justamente, en que en ella la antítesis del derecho como libertad abstracta y del contenido particular del bienestar, que la integra, es negada, y el primer reconocimiento de los Estados (§ 331) los considera como totalidad *concreta*.

§ 337

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar como *Estado particular*, en su interés, en su condición determinada y en las circunstancias externas igualmente peculiares, además de en la particular relación de los tratados; por lo tanto, el gobierno es una *sabiduría particular* y no la previsión general (§ 324), así como el fin en la referencia con los **[277]** otros Estados y el principio para la justicia de las guerras y de los tratados no es un concepto general (filantrópico), sino el bienestar realmente ultrajado o amenazado en su *particularidad determinada*.

Se ha discutido mucho en un tiempo la oposición de moral y de política y la pretensión de que la segunda sea adecuada a la primera. En este momento sólo corresponde destacar, en general, que el bienestar de un Estado tiene un derecho completamente distinto al bienestar del individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existir, esto es, su derecho, directamente en una existencia no abstracta sino concreta y que sólo esta existencia concreta y no una de las muchas proposiciones generales sostenidas como preceptos morales puede ser para él un principio de acción y de conducta.

La posición acerca del presunto error que la política siempre debe tener en esta oposición supuesta, se funda más bien sobre la superficialidad de las concepciones de la moralidad, de la naturaleza del Estado y de sus vinculaciones desde el punto de vista moral.

§ 338

En el hecho de que los Estados se reconozcan recíprocamente como tales, subsiste *aún en la guerra* (situación de ausencia de derecho, de violencia y de accidentalidad), un *vínculo* en el cual ellos valen el uno para el otro como algo que es en sí y por sí; de suerte que en la guerra misma, ella es determinada como algo transitorio.

La guerra encierra, pues, la determinación del derecho internacional por lo que se mantiene la posibilidad de la paz, como, por ejemplo, el respeto a los embajadores, y por lo cual la guerra no se hace contra las instituciones internas y la vida pacífica de la familia privada, ni contra las personas.

§ 339

Por otra parte, el comportamiento recíproco en la guerra (el hacer prisioneros) y lo que, en la paz, un Estado concede a los súbditos de otro en el terreno del derecho, o del comercio privado, etcétera, dependen especialmente de las *costumbres* de las naciones, como universalidad interna de la conducta, que se mantiene bajo todas las relaciones. **[278]**

§ 340

En la relación de los Estados entre sí, puesto que en esto son como *particulares*, entra el juego sumamente animado de la

particularidad interna de las pasiones, de los intereses, de los propósitos, de los ingenios, de las virtudes, de la fuerza, del error y de la culpa, como de la accidentalidad externa en las más grandes dimensiones del fenómeno; juego en el cual la misma totalidad ética, la autonomía del Estado está expuesta a la contingencia. Los principios de los *espíritus nacionales*[95], a causa de su particularidad, en la cual como individuos *existentes* tienen su realidad objetiva y su conciencia de sí, son, por lo general, limitados, y sus destinos y actos, en su referencia de los unos hacia los otros, constituyen la dialéctica fenoménica de la finitud de estos espíritus, sobre cuya base se produce precisamente el *Espíritu universal*, el Espíritu del mundo, como ilimitado, igualmente en cuanto es él quien ejercita su derecho —y su derecho es el más supremo de todos—, por sobre ellos *en la historia universal*, como *juicio universal*[96].

C) LA HISTORIA UNIVERSAL [97]

§ 341

El *elemento* de la existencia del *Espíritu universal* que en el Arte es intuición e imagen, en la religión sentimiento y representación, en la filosofía pensamiento puro y libre, en la *historia universal* es la realidad espiritual en todo el ámbito de su interioridad y su exterioridad. La historia universal es un juicio, porque en su *universalidad* que es en sí y por sí, *lo particular*, los dioses lares, la sociedad civil y los espíritus nacionales en su variada realidad son sólo como algo ideal, y el movimiento del Espíritu en este elemento es mostrar ese algo ideal. **[279]**

§ 342

Además, la historia universal no es el mero juicio de su poder, esto es, la necesidad abstracta e irracional de un ciego destino, sino puesto que él es *razón en sí y por sí*, y el ser por sí de la razón en el espíritu, es *saber*; la historia es el despliegue —necesario en base solamente al *concepto* de su libertad— de los *momentos* de la razón, de su conciencia de sí y de su libertad; es la exegesis y la realización del *Espíritu universal*.

§ 343

La historia del Espíritu es su *producto* porque el *Espíritu* es solamente lo que él produce y su hecho es hacerse aquí en cuanto espíritu, objeto de la propia conciencia; concebir, interpretándose a sí por sí mismo. Este concebir constituye su ser y su fundamento; y la realización de una comprensión es, a la vez, su enajenación y tránsito. El espíritu formalmente expresado, que concibe de *nuevo* esta comprensión y (lo que es igual) que llega en sí desde la *enajenación*, es el espíritu en grado más elevado frente a sí, de cómo él se encontraba en su primera comprensión.

La cuestión acerca de la *perfectibilidad* y la *educación del género humano*, se introduce en este momento. Aquellos que han sostenido esa perfectibilidad han adivinado algo de la naturaleza del Espíritu, de su condición de tener como ley de su *ser* el Γνῶθι σεαυτόν y de conocer lo que *él es*, que consiste en una forma más elevada de lo que constituye su ser. Pero, para los que recusan ese concepto, el Espíritu queda como una palabra vacía, así como la historia un juego superficial de las preocupaciones y pasiones *accidentales*, llamadas así *simplemente humanas*. Si, además, en las expresiones «providencia» y «plano de providencia» ellos manifiestan el pensamiento de un dominio más alto, aquéllas quedan como concepciones

inacabadas, puesto que desahucian expresamente el plano de la providencia, como un algo incognoscible e ininteligible para ellos.

§ 344

Los Estados, los pueblos y los individuos, en esta tarea del Espíritu universal, se muestran en su *determinado principio particular*, que tiene su interpretación y realidad en su **[280]** *constitución* y en toda la *amplitud* de su *situación*, de la cual tiene conciencia; y a cuyo interés entregados, ellos son, al mismo tiempo, instrumentos inconscientes y elementos de la labor interna en la cual estos aspectos desaparecen; pero el Espíritu, en sí y por sí, se apreste, a pasar a su próximo momento más elevado y se *elabora*.

§ 345

La justicia y la virtud, lo injusto, la violencia y el vicio, las capacidades y sus productos, las pequeñas y las grandes pasiones, la culpabilidad y la inocencia, la magnificencia de la vida individual y del pueblo, la independencia, la felicidad y la infelicidad de los Estados y del pueblo, tienen su sentido y valor determinados en la esfera de la realidad consciente, y encuentran en ella su juicio y su justificación, aunque incompleta.

La historia universal deja aparte estos puntos de vista; en ella aquel momento necesario de la Idea del Espíritu universal, que es efectivamente su *grado*, alcanza su *derecho absoluto*; y el pueblo que vive en él y las acciones de ese pueblo, consiguen su realización, la felicidad y la gloria.

§ 346

Puesto que la historia es la producción del Espíritu en la forma del acaecer de la realidad natural inmediata, los momentos del desenvolvimiento existen como *principios naturales inmediatos*; y éstos, ya que son naturales, son como pluralidad, el uno externo al otro, y, además, de manera que uno de ellos concierne a un pueblo, es decir, a su existencia *geográfica* y *antropológica*.

§ 347

Al pueblo, a quien corresponde semejante momento como *principio natural*, le es confiada la realización del mismo en el avanzar de la conciencia de sí, que se despliega desde el Espíritu Universal. Este pueblo en la historia universal es, en esa época, el *dominante*: sólo puede hacer época en ella una vez (§ 346). Frente a su derecho absoluto, de ser **[281]** guía en el presente momento del desarrollo del Espíritu Universal, los espíritus de los demás pueblos carecen de derecho y como aquellos cuya época ya ha pasado, no pesan más en la historia universal.

La historia particular de un pueblo comprendido en la historia universal, contiene en parte el desenvolvimiento de su principio desde su latente condición infantil hasta su florecer, en el cual, unido a su libre conciencia de sí moral, se ensambla en la historia universal; y, en parte, encierra también el período de la decadencia y de la disolución; puesto que así se traza en él el relieve de un principio más elevado, como negativo de aquello que le es propio. De ese modo, se señala el tránsito del Espíritu a aquel principio, y de la historia universal a *otro pueblo* —período a partir del cual aquel pueblo ha perdido el interés absoluto—, esto es, que entonces acoge en sí, también positivamente y se atribuye el principio más elevado; pero se comporta con él, como con algo que le ha sido transmitido, sin vivacidad y frescura inmanentes; quizás pierde su independencia, tal vez aún continúe o siga viviendo como Estado particular, o como círculo de Estados y se mezcle, acaso, en múltiples tentativas internas y en luchas externas.

§ 348

En la culminación de todas las acciones, también de aquellas de la historia del mundo, los *individuos* intervienen como la subjetividad que realiza lo sustancial (§ 279). En cuanto constituyen la vida del hecho sustancial del Espíritu universal directamente idénticos con aquél, tal culminación se oculta a ellos mismos y no es objeto ni fin (§ 344); también tiene ellos el *honor* de aquello y el reconocimiento, no en sus contemporáneos (allí) ni en la opinión pública de la posteridad; sino que, como subjetividades formales, sólo tienen en esa opinión su parte como *gloria inmortal*.

§ 349

Un pueblo no es aún un Estado, y el tránsito de la familia, de la horda, de una estirpe, de una multitud, etcétera, a la condición de Estado, constituye la realización *formal* de la Idea en general. Sin esa forma, al pueblo como sustancia **[282]** moral, que es tal *en sí, le* falta la objetividad de tener en las leyes, como determinaciones pensadas, una existencia universal y válida universalmente para si y para los otros, y, por lo tanto, no es reconocido; su independencia, en cuanto carece de legalidad objetiva y de racionalidad firme por sí, es solamente formal y, por eso, no es soberanía.

También en la interpretación vulgar, un Estado patriarcal no se asigna constitución, ni se llama Estado a un pueblo en esa condición ni soberanía a su independencia. Antes del comienzo de la historia real se manifiesta, por un lado, la inocencia desinteresada, obtusa, y por otro, el valor militar de la lucha formal por el reconocimiento y de la venganza (§ 331).

§ 350

Resaltar en las determinaciones legales y en las instituciones objetivas que provienen del matrimonio y de la agricultura (§ 203), es el derecho absoluto de la Idea, sea que la forma de su realización aparezca como legislación y beneficios divinos, o como violencia e injusticia; este derecho constituye el *derecho de los héroes* en la instauración de los Estados.

§ 351

Por la misma determinación, sucede que naciones cultas consideren y traten a otras, que están más atrasadas en los momentos sustanciales del Estado (los pueblos pastores, cazadores, agricultores, etcétera), como bárbaras, con la conciencia de un derecho desigual, y su autonomía es considerada como algo formal.

En las guerras y en las contiendas, que surgen en tales relaciones, el momento en el cual ellas van a la lucha por el reconocimiento con relación a un determinado valor intrínseco, constituye el instante que les proporciona un significado para la historia del mundo.

§ 352

Las ideas concretas, los espíritus nacionales, tienen su verdad y determinación en la Idea concreta, así como ésta es la *universalidad absoluta* en el espíritu universal, en torno al **[283]** cual aquéllas son como los ejecutores de su realización y como testimonio y ornamento de su magnificencia.

Pues que el espíritu universal, como tal espíritu solamente es el movimiento de su actividad, de saberse absoluto y de liberar a su conciencia de la forma de la contigüidad natural y llegar a sí

mismo; *los principios* de las formaciones de esta conciencia de sí en el proceso de su emancipación, los elementos predominantes o *dominios de la historia universal,* son *cuatro*.

§ 353

El *primero,* como revelación *inmediata,* tiene por fundamento a la forma del espíritu sustancial, como identidad, en la cual la individualidad permanece sumergida en su esencia y por sí indecisa.

El *segundo* principio es el saber del Espíritu sustancial, de suerte que él constituye el contenido y el cumplimiento efectivo, *el ser por sí,* y en cuanto *forma viviente* del mismo, la hermosa individualidad moral.

El *tercero* es el abandonamiento en sí mismo del ser por sí, que es consciente, a la *universalidad abstracta y antítesis* infinita, frente a la objetividad, igualmente abandonada por el Espíritu.

El *cuarto* principio es la mutación de esa antítesis del Espíritu, para acoger en su interioridad a su verdad y esencia *concreta* y ser íntimo y reconciliado en la objetividad; y puesto que este Espíritu vuelto a la primera sustancialidad es aquel que ha retomado desde la antítesis infinita, esto es, de producir y de saber ésta su verdad como pensamiento y como mundo de la realidad legal.

§ 354

Según estos cuatro principios, los dominios de la historia universal son: 1.º, el oriental; 2.º, el griego; 3.º, el romano; 4.º, el germánico. **[284]**

1. El Mundo Oriental

§ 355

Este primer mundo constituye la intuición universal, que deriva de la totalidad natural patriarcal, en sí indivisa, sustancial, en la que el gobierno del mundo es teocracia, el soberano también es Sumo Sacerdote o Dios, la constitución del Estado y la legislación son a la vez religión, así como los preceptos religiosos y morales, o mejor dicho, sus prácticas, son igualmente leyes del Estado y del derecho.

En la magnificencia de esa totalidad, la personalidad individual sin derecho perece; la naturaleza exterior es directamente divina, o un adorno de Dios, y la historia de la realidad es poesía.

Las diferencias, desplegándose según los distintos aspectos de las costumbres y del gobierno del Estado, vienen a ser en lugar de las leyes, a pesar de la simple práctica, ceremonias serias, minuciosas y supersticiosas: accidentalidad de un poder personal y de un dominio arbitrario; y la organización en clases se convierte en uniformidad natural de castas. El Estado oriental es vivo solamente en su movimiento que —porque en él mismo nada es estable y lo que es constante está anquilosado—, avanza hacia el exterior y se transforma en furia y devastación primaria; la quietud interna es vida privada e inmersión en la debilidad y en la languidez.

El momento de la *espiritualidad* todavía *sustancial*, *natural*, en la formación del Estado —que, en *cuanto* forma, constituye en la historia de cada Estado el punto de partida absoluto—, se pone de relieve y se demuestra en los Estados particulares históricamente y, a la vez con profundo sentido y enseñanza, en la obra: *De la caída de los Estados naturales*, Berlín, 1812, del doctor Stuhr; con él, ha sido abierta una vía

para la consideración racional de la historia de la constitución y de la historia en general.

El principio de la subjetividad y de la libertad consciente de sí es demostrado allí en la nación germánica; y aunque el tratado sólo llega hasta la caída de los Estados de natura, ese principio ha sido desarrollado hasta donde, en parte, aparece como inquieta movilidad, arbitrio humano y destrucción; y, en parte, en su **[285]** forma particular como *sentimiento*, y no ha sido desenvuelto hasta la objetividad de la sustancialidad consciente de sí, hasta la *legalidad* orgánica.

2. El Mundo Griego

§ 356

Este mundo tiene como base la unidad sustancial de lo finito y de lo infinito, pero solamente como fundamento misterioso, reprimido en el recuerdo embotado, en los antros e imaginaciones de la tradición, que asomándose, desde el espíritu que se diferencia, a la espiritualidad individual y a la luz del saber, es atemperada y se transfigura en belleza y en ética libre y serena.

En esta determinación surge el principio de la individualidad personal, en cuanto aún no está encerrada en sí, sino mantenida en su unidad ideal; en parte, la totalidad se fracciona en un ámbito de particulares espíritus nacionales, y en parte, la decisión final de la voluntad no está colocada todavía por un lado, en la subjetividad de la conciencia de sí que es por sí, sino en un poder que esté más elevado y fuera de la misma (§ 279), y por otro, la particularidad perteneciente a la necesidad aún no está comprendida en la libertad, sino excluida en un estado de esclavitud.

3. El Mundo Romano

§ 357

En este mundo la diferenciación se cumple en un infinito desgarramiento de la vida moral, en los extremos de la conciencia de sí, privada, *personal* y de la *universalidad abstracta*. La oposición, derivada de la intuición sustancial de una aristocracia, frente al principio de la personalidad libre en la forma de la democracia, se despliega en aquel aspecto, como superstición y afirmación de potencia fría y ávida; y desde otro, como corrupción de una plebe; y la disolución de la totalidad tiene término en la infelicidad universal, en la muerte de la vida ética, en la cual las individualidades nacionales perecen en la unidad de un panteón y todos los **[286]** individuos se rebajan a personas privadas y a *iguales* en un derecho formal; oposición que mantiene unido solamente a un arbitrio abstracto que se arroja en lo monstruoso.

4. El Mundo Germánico

§ 358

De esta rutina de sí y de su mundo y del infinito dolor del mismo, como el que tuvo que experimentar el pueblo israelita, el Espíritu reprimido en sí en el extremo de la *negación* absoluta, en el *momento crítico* que es en sí y por sí, comprende *lo positivo infinito* de su interioridad, el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana, la reconciliación de la verdad objetiva y de la libertad aparecida dentro de la conciencia de sí y de la subjetividad; reconciliación cuyo cumplimiento es asignado al principio nórdico de los *pueblos germánicos*.

§ 359

La interioridad del principio, como conciliación y resolución aún abstractas, presentes en el sentimiento como fe, amor y esperanza, de todas las antítesis, despliega su contenido para elevarlo a una realidad y racionalidad consciente de sí, a un reino *mundano*, que surge del corazón, de la fidelidad y de la asociación de los libres que, en ésta su subjetividad, igualmente es reino del arbitrio torpe, que es por sí, y de la barbarie de las costumbres —frente a un mundo del más allá, frente a un reino del *entendimiento* cuyo contenido es, por cierto, aquella verdad de su espíritu—; pero, como aún *no pensado*, se enreda en la barbarie de la representación, y, en cuanto poder espiritual sobre el ánimo real, se condice frente al mismo como poder terrible y no libre.

§ 360

Puesto que —en la ruda lucha de estos dominios que se dan en antítesis, la que ha adquirido aquí su oposición absoluta, y arraigados, a la vez, en *una* sola unidad y en una idea— la espiritualidad rebaja la existencia de su cielo a algo **[287]** que se encontrase en el más acá terrestre, y a una mundanidad vulgar, en la realidad y en la representación; contrariamente la mundanidad desenvuelve su ser abstracto por sí a pensamiento y a principio de ser racional y de saber, a racionalidad del derecho y de la ley; la antítesis en sí desaparece en una apariencia sin huella; la actualidad ha deshojado su barbarie y su arbitrariedad injusta y la verdad, su más allá y poder accidental. De suerte que ha sucedido objetivamente la verdadera conciliación que despliega el *Estado* a la representación y a la realidad de la razón; en la cual la conciencia de sí encuentra la realidad de su saber y querer

sustancial en el desenvolvimiento orgánico, así como en la *religión* el sentimiento y la representación de ésta su verdad como esencialidad ideal; pero en el *saber* halla al libre conocimiento comprensivo de esta verdad, en cuanto es una misma en sus manifestaciones que se completan en el Estado, en la Naturaleza y en el Mundo ideal.

Notas

[1] *Zur Kritik der Hegel' schen Bechts — Philosophie* von Karl Marx ne' Deutschefranzosische Jahrbücher herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx. París, 1844, pp. 71-85. <<

[2] Hegel fue profesor de la Universidad de Berlín desde 1818 hasta su muerte (1831). <<

[3] Parágrafos 483-552 en traducción de Croce. <<

[4] «Verstandeserkenntniss» con el usual significado peyorativo que el «Verstand» (intelecto) tiene en la filosofía hegeliana. — (Messineo). <<

[5] Lucas, XVI, 39. <<

[6] Alude a la doctrina de los intuicionistas secuaces de Kant (Jacobi, Fries y otros). <<

[7] Salmo CXXVII. 2. <<

[8] G. P. Fries (1773-1843) era colega de Hegel en la Universidad de Berlín. Ahora en Alemania se da este nombre a una escuela filosófica. <<

[9] En la fiesta de los universitarios alemanes en Wartburgo, el 18 de octubre de 1817. <<

[10] Citados en la *Fenomenología del Espíritu*. <<

[11] Signo de reconocimiento entre los hebreos. — (Messineo). <<

[12] Semejantes consideraciones vinieron a mi mente por una carta de Giov. Müller. (*Obras*, parte VIII, pág. 56), donde acerca de las condiciones de Roma en el año 1803, cuando esta ciudad se hallaba bajo la dominación francesa, se dice, entre otras cosas: «Un profesor, requerido acerca de la marcha de los establecimientos públicos de educación, respondió: *On les tolére comme les bordels*». La llamada Ciencia de la razón, esto es, la Lógica, se puede aún hasta sentir recomendar quizás en la persuasión de que nos ocupamos de ella como de un saber árido e infructuoso, o, sin más, no nos ocupamos ya; o, si esto acontece aquí o allá, que se mantengan en ella sólo fórmulas privadas de contenido y que, por lo tanto, nada dañan, nada estropean y que por eso la recomendación no perjudicará en ningún caso, ya que no servirá para nada. <<

[13] Alusión a la Rosa Cruz. — K. Fischer. — Nota de Messineo. <<

[14] *sich Vermittelund* <<

[15] En la 3.ª edición corresponde 440. <<

[16] *ausgelassen*. <<

[17] *beschliessem.* <<

[18] *sích entschliessen*. <<

[19] Análoga crítica de la falsa concepción de la libertad política en Montesquieu, *Espíritu de las Leyes* I, XI, Cap. III. <<

[20] Hegel, *Geschichte der Philosophie in W. XV*, pp. 426-438. <<

[21] Hegel entiende por Filosofía de la Reflexión, aquélla que distinguiendo pensamiento y ser, quiere determinar el objeto mediante el trabajo subjetivo del pensamiento sobre la experiencia. Cfr. *Enciclopedia*, parágrafos 115-122. Traducción Croce, pp. 111-18) y parágrafos 174-76. (Traduc. cit., páginas 152-3). <<

[22] Para esta materia ver *Enciclopedia*, etc., parágrafos 473-78. (Traducción Croce, pp. 420-24). <<

[23] *Bildung*. <<

[24] En la 3.ª Edición, corresponde a los parágrafos 169-178. <<

[25] En el texto alemán: *der kindliche*, *sittliche*; pero es posible que deba decir: *der kindlich-littliche*, infantilmente ética, (Messlneo). <<

[26] Ver la definición del Derecho en el parágrafo 486 de la *Enciclopedia Filosófica*. <<

[27] Ver el *Contrato Social*, libro I y Cap. IV. <<

[28] Alusión a la Revolución Francesa. <<

[29] Ver anotación 86 del § 140. <<

[30] Kant. *Teoría del Derecho*, parágrafos VI, XV y XXII. <<

[31] *Anfangsgründe*, parágrafo 10, pág. 79 <<

[32] *disglichpersonliche Rechte*. <<

[33] Instituciones, 1, 2. *De iure naturali*, 12 <<

[34] Kant. *Metaphisische Angangsgründe der Rechtslehre*. Parágrafos 2430; pp. 160-178. Nicolovius. Koenisberg, 1798. <<

[35] Ver parágrafo 158. <<

[36] El *ius ad rem* es ignorado en el Derecho Romano clásico. Las huellas de las fuentes justinianas, sobre las cuales la doctrina ha construido tal tipo de derecho, se mantienen interpoladas. <<

[37] Ver *Enciclopedia*, parágrafos 488-92. <<

[38] Instituciones. *De patria potestate*, I, 9, y Digestos De *liberis exhibendis*, 43, 30. <<

[39] *Fenomenología*, pp. 314-15. <<

[40] *Propadeutik*, pág. 36. «La voluntad colocando una cosa bajo de üí, la hace suya. La posesión es este estar sujeta una cosa bajo mi voluntad.» <<

[41] Establecidas a fines del siglo II a. C., <<

[42] Preñez, parto de animales. Las *Instituciones* dicen (II, 1, 37): *In pecudum fructu etiam foetus erat, sicuti lac et pilus et lana*. <<

[43] Traducción Croce, pág. 382 y sig., *Enciclopedia*. <<

[44] *Propadeutik Uechtslehre*. Parágrafo 14. <<

[45] «El usufructo es el derecho de usar y disfrutar de las cosas ajenas, salvo la sustancia de éstas». — *(N. del T.)*. <<

[46] «Para que no sean Inútiles las propiedades, estando siempre ausente el usufructo, se ha querido en cierto modo extinguir el usufructo y que éste vuelva a la propiedad.» <<

[47] *Instituzioni di Gaio*, I, 120, y XI, 14-27; 22-41. Fragmenta de Ulpiano XXX, 3-6; 9-15. <<

[48] Antes que todo en Francia, después de la revolución de 1789. <<

[49] *Propadeutik Rechtslehre*. Parágrafo 13. *Wissenschaft des Geites*. Parágrafo 144. <<

[50] *Propadeutik Rechtslehre*. Parágrafo 13. *Wissenschaft des Geites*. Parágrafo 148. <<

[51] «cuya naturaleza no puede concebirse sino existiendo realmente.» <<

[52] *Propadeutik Rechtslehre*. Parágrafo 14. *Wissenschaft des Geites*. Parágrafo 186. <<

[53] *Enciclopedia*. Parágrafos 493-495. (Trad. Croce, pp. 433-434).
<<

[54] Obra ya citada, edición 1797. <<

[55] *Propadeutik Rechtslehre*. Parágrafo 58, <<

[56] Cod. 4, 44. *De rescindencia venditione*, 2. <<

[57] *Instituzioni*, III, 15-19. <<

[58] Contratos reales y consensuales, verbales y literales, nominados e Innominados, a título oneroso y a título gratuito, *inris civilis* y *iuris naturalis*, causales y formales. <<

[59] *Propadeutik*. Parágrafo 16. <<

[60] Página 42, traduc. Croce. <<

[61] Digestos, *de pactis*, 2, 14. <<

[62] *Beitrage sur Berichtig*. Rev., *Werke*, volumen VI, págs. 111. <<

[63] Es la *Donatio mortis causa* del Derecho Romano. <<

[64] Ver parágrafos 179 y 182. <<

[65] *Enciclopedia*. Parágrafos 496-502. (Traduc. Croce. 434-7). <<

[66] *Propadeutik Rechtslhere*. Parágrafos 17-18, y *Wissenschaft des Getstes*. Parágrafo 186. <<

[67] *Propadeutik*. Parágrafos 19-21, <<

[68] *Zwang*. <<

[69] *Gewalt*. <<

[70] Aludo a la doctrina que entre los dos extremos de la virtud (Bien) y del vicio (Mal), establece una esfera moral de indiferencia. — Hegel. <<

[71] Ernesto Fernando Klein (1743-1810), consejero secreto del Tribunal Supremo de Berlín. <<

[72] Autor de la famosa obra *De los delitos y de las penas*, editada en Liorna, en 1764. <<

[73] *Enciclopedia*. Parágrafo 503. <<

[74] *Erscheinung*. <<

[75] *Enciclopedia*, parágrafo 504. <<

[76] Schiller, *Wallestein*. Acto 1.º, escena 4.ª «En mi ánimo mi Acto era aún mío; una vez liberado, fuera del seguro rinconcito del corazón, su terreno materno; abandonado en la playa extraña de *la* vida, él pertenece a aquellas malignas “potencias» que ningún arte humano domestica”. — (L.). <<

[77] Zereplitterunc. <<

[78] Schiller. «El filósofo» («escrúpulo de conciencia», «decisiva»). Lasson. <<

[79] Alusión al iluminismo alemán (Mendelssohn, Nicolai). <<

[80] Digesto L - 9 - De re ind.; 43, 1. <<

[81] Kant, *Grundlegung sur Metaphysik der Sitten*. Parte 1.ª <<

[82] Kant, *Metaphysik der Sitten*, pág. 28. Leipzig. 1907. <<

[83] Edición de Lasaon, p. 389. <<

[84] *dieses Gutseinsollenden*. <<

[85] Es el «conócete a ti mismo», asumido como principio del conocimiento y de la voluntad, por Sócrates. <<

[86] Pascal cita allí, también, la Intercesión de Cristo en la cruz por sus enemigos: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen», ruego superfluo, si la circunstancia de que ellos no saben lo que hacen ha conferido a su acción la cualidad de no ser mala, y, en consecuencia, de no haber necesidad de perdón. Igualmente, él cita la opinión de Aristóteles (el pasaje está en la Ética de Nicómaco, III, 2), quien distingue que el agente sea, οὐκ εἰδώς En el caso de la ignorancia, el agente obra involuntariamente (esta ignorancia se refiere a las circunstancias exteriores; v. arriba parágrafo 117) y el acto no es imputable a él. En el segundo caso, empero, dice Aristóteles: «Todo malvado no conoce lo que se debe hacer y lo que se debe omitir, y justamente esta falla ἁμαρτία es aquello que, en general, hace injustos y malos a los hombres. El desconocimiento de la facultad de selección entre el bien y el mal, no hace que un acto sea involuntario (no puede ser imputado), sino que sólo él es *malo*». Ciertamente, Aristóteles tenía del conocer y del querer una penetración más profunda que aquella que ha llegado a ser común a una filosofía superficial, la cual enseña que la ignorancia, el sentimiento y el entusiasmo son los verdaderos principios del obrar ético. (Hegel). <<

[87] En la disputa Jansenista (Lasson), acerca de la gracia divina y la parte que tiene la voluntad humana en la obra de la salvación, provocada por la publicación póstuma (1640) del libro de Cornelio Jansen (1585-1618) sobre San Agustín y desarrollada entre los sostenedores de la opinión enunciada en tal obra y los Jesuitas. <<

[88] Que él se sienta perfectamente convencido no dudo absolutamente. Pero cuántos hombres no inician con una convicción semejante las más tristes impiedades. Por lo tanto, si esta razón sobre todo puede disculpar, no hay más Juicio racional sobre el Bien y el Mal, sobre determinaciones respetables e indignas; la falsa opinión tiene en ese caso igual derecho que la razón, o la razón no tiene, entonces, más derecho, no tiene más consideración: su voz es una necedad: ¡sólo quien no duda está en la verdad! (P. E. Jacobi al conde Holmer sobre la conversión religiosa del conde Stolberg). — Hegel. <<

[89] *Memorabilia*, de Jenofonte (I, 3, 8). <<

[90] *das Herübera-und Hinübergehe*n = andar de acá para allá. <<

[91] Mi difunto colega profesor Solger (profesor de la Universidad de Berlín desde 1811 hasta su muerte, 1819), en verdad ha recogido la expresión de Ironía, empleada por el señor Federico Schlegel, en el primer período de su carrera de escritor y exagerada hasta aquella subjetividad que se conoce a sí misma como algo supremo; pero, su buen sentido algo distante de tal determinación y su penetración filosófica, sólo ha apresado y retenido aquí, particularmente, el lado de la dialéctica propia, del pulso motor de la consideración especulativa. Empero, claro del todo, no puede encontrar ni convenir también con los conceptos, que él mismo desarrolla aún en su última obra de gran valor, en una crítica detallada de las lecciones del señor Augusto Guillermo Schlegel, *En tomo al Arte y a la literatura dramática* (Anales, vol. VII, pág. 90 y sig.). Solger dice aquí: «La verdadera ironía procede del punto de vista por el cual el hombre, mientras tanto vive en este mundo presente, puede sólo en este mundo cumplir su destino, también, en el más alto significado de la palabra. Todo eso con lo cual creemos trascender los fines finitos es presunción vana y vacía. También lo Supremo existe, para nuestro obrar, *sólo en forma limitada y finita*.» Esto, exactamente entendido, es platónico y ha sido dicho más Justamente contra el vacío esfuerzo señalado más arriba, hacia lo infinito (abstracto); pero que lo Supremo es, en forma limitada, finito como el Ethos —y el Ethos es esencialmente como realidad y acción—, es muy distinto de que él *sea un fin finito*; el aspecto y la forma de lo finito nada toma al contenido, al Ethos, de su sustancialidad y de la infinitud que tiene en sí mismo.

Además se dice: «Y precisamente por eso, él (lo Supremo) existe en nosotros tan negado como la cosa más abyecta, y perece *necesariamente con nosotros* y con nuestro sentimiento de nulidad, puesto que, en verdad, existe sólo en Dios y en este parecer se transfigura como algo divino, en el cual no tendríamos parte si no existiese implícitamente una presencia inmediata de ese algo divino, el cual se revela precisamente en el dispersar de nuestra realidad; empero, la disposición en la que ello es claro inmediatamente en los acontecimientos humanos, es en la ironía trágica.»

Este arbitrario nombre de Ironía no importaría; pero aquí hay algo oscuro, al decir que lo *Sumo* perece con nuestra nulidad y que sólo en el dispersar de nuestra realidad se revela la divinidad. También se dice en pág. 91: «Nosotros vemos a los héroes engañarse respecto a lo más noble y más bello, en sus Intenciones y en sus sentimientos, no meramente respecto al éxito, sino también acerca de su principio y de su valor; más bien, nosotros nos elevamos en la caída del Bien mismo.»

En la *Fenomenología del Espíritu* he desarrollado (pág. 404 y sig., cfr. 683 y sig.), que el fin trágico de los símbolos éticos en absoluto puede interesar (el justo fin de los picaros netos y de los delincuentes de escenario, como, por ejemplo, el héroe de una tragedia moderna, *La Culpa*, de Adolfo Müllner, ciertamente tiene interés jurídico-criminal, pero ninguno para el verdadero arte de que aquí se habla); sublevar y reconciliar consigo mismo, sólo en cuanto tales símbolos se presentan el uno frente al otro con fuerzas éticas diferentes, Igualmente privilegiadas, las cuales, por desgracia, llegan a contrastar y en razón de su oposición, frente a un Ethos tienen Culpa, de donde proviene el Derecho y lo Injusto

de ambas, y, por consiguiente, la verdadera idea ética purificada y triunfante sobre esta *unilateralidad* es reconciliada en nosotros; que, en conformidad con esto, no es lo más alto lo que perece en nosotros, ni nosotros nos elevamos con la caída del bien, sino, al contrario, con el triunfo de la Verdad; que es el verdadero y puro interés ético de la tragedia antigua (en la tragedia romántica esa determinación sufre aún otra modificación. Ver: *Estética*, Hegel). Pero la Idea Ética «*sin aquella desventura del contraste*», y sin el perecer de los individuos sujetos a esa desventura, es *real* y *actual* en el mundo ético; y que este Sumo *no se muestra en realidad como algo nulo*, es lo que la existencia ética real, el Estado, tiene por fin y lo realiza, y lo que posee, incluye y conoce en sí la conciencia de por sí ética, y comprende el saber pensante. (Hegel).
<<

[92] Alusión a la Revolución Francesa. <<

[93] Es el significado atribuido a la soberanía popular por Rousseau. Para la soberanía externa, adopta el término de *puissance*. <<

[94] *über die wissensch. Behandlungsarten des naturrecht*s. <<

[95] *Volksgeist*. <<

[96] *Weltgericht.* <<

[97] La *Filosofía de la Historia*, de Hegel, que en el sistema sigue inmediatamente a la *Filosofía del Derecho*, representa la última fase del *Espíritu Objetivo*, antes del desarrollo acerca del *Espíritu Absoluto*, <<